BERICHTE ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DER SÄCHSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG

Philologisch-historische Klasse
Band 98 · Heft 5

PAUL THIEME

STUDIEN ZUR INDOGERMANISCHEN WORTKUNDE UND RELIGIONSGESCHICHTE

1952

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1950
Manuskript eingeliefert am 9. Mai 1951
Druckfertig erklärt am 18. April 1952

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin NW 7, Schiffbauerdamm 19
Lizenz-Nr. 202 · 100/58/51
Satz und Druck der Buchdruckerei F. Mitzlaff, Rudolstadt/Thür. V/14/7 (1046)
Bestell- und Verlagsnummer 2026/98/5
Preis: DM 9,50
Printed in Germany

Inhalt

I. Nektar

1. Der von PRELLWITZ, Et. Wb.[1 u. 2] vertretenen Auffassung von νέκταρ als einem Kompositum aus *nek „Tod" und einer Form der Wz. *tṝ „überwinden", die schon J. GRIMM, Deutsche Mythologie 264 vorbereitet hatte, als er etwas lakonisch und den Sinn von -ταρ verfehlend schrieb: „νέκ-ταρ *necem avertens*", ist ganz neuerdings J. B. HOFMANN, Et. Wb. des Griechischen (1950) wieder beigetreten[1]). Auch ich halte sie für richtig. Da aber ED. SCHWYZER in der Griechischen Grammatik (I 424, Anm. 6) ihr skeptisch gegenübersteht und die von H. GÜNTERT, Kalypso 161 ff. stammende Deutung als νε-κταρ „Nicht-Tod" — aus einem sonst vor Konsonanten im Griechischen nicht nachweisbaren νε- „nicht" (SCHWYZER, o. c. I 431 [2 a α 1]) und einem nach der Hesychglosse κτέρες: νεκροί frei gebildeten *κταρ n. Tod[2]) — sowie eine weitere als νεκ-ταρ „Todestrank" (ein neutrales Nomen agentis mit dem Suffix -tṛ), die eine nicht unmögliche, aber immerhin recht komplizierte religionsgeschichtliche Interpretation verlangen würde, zur Erwägung stellt, ist es vielleicht nicht überflüssig, die GRIMM-PRELLWITZsche Erklärung nach der Seite der Form und der Bedeutung genauer zu formu-

---

[1] Der auf H. GÜNTERT, Kalypso 161, zurückgehende Alternativvorschlag mit einer Wurzel *tṛd* „zerstören" als Hinterglied zu rechnen, scheint mir abwegig. Trotz GELDNER, Ved. Studien III 26 ist die Bedeutung von *tṛd* gewißlich nur „bohren, aufbohren". Auch an τείρω „reiben, aufreiben" (vgl. u. S. 10, Anm. 3) ist nicht zu denken. Weder „den Tod durchbohrend" noch auch „den Tod aufreibend" ergibt eine tragfähige Bedeutungsgrundlage für die Bezeichnung des lebenspendenden Göttertranks.

[2] GÜNTERTS Meinung, dieser Deutungsversuch habe den Vorzug, „nur mit im Griechischen selbst üblichen (sic!) Wortformen auszukommen", kann ich nur als eine wunderliche Selbsttäuschung würdigen.

lieren. Ich glaube, daß sie damit „die innere Überzeugungskraft" gewinnen wird, die ihr nach GÜNTERTS Urteil noch fehlt.

Ein gewichtiges Wort zu ihren Gunsten spricht die Tatsache, daß ein der Wurzel *tṝ* gleiches Verbaladjektiv als Hinterglied eines Determinativkompositums in der ältesten indischen Dichtersprache reichlich belegt ist: *ap-túr*, *rajas-túr*, *vṛtra-túr* usw. Der formale Unterschied, daß wir im Indischen den Reflex eines Elementes *-tṝ*, im Griechischen den eines *-tṛ* haben, ist wohl im Licht der indischen Entsprechung *vi-bhū́* m.: *vi-bhú* n. (WACKERNAGEL, Aind. Gramm. III § 101 c) zu beurteilen. Um alten Ablaut handelt es sich nicht, sondern, wie F. SOMMER, I F. XXXVI 199 ff., insbes. 210 gesehen hat, um flexivische Neubildungen[1]): *νέκ-ταρ* würde allerdings zeigen, daß diese schon in gemein-indogermanischer Zeit ihren Anfang genommen hätten. Der Akzent von *νέκταρ* versteht sich ohne weiteres durch Zurückziehung bei der Substantivierung des Adjektivs gemäß SCHWYZER, Gramm. I 420. Insbesondere vgl. *δάμαρ* „Gattin" < **dᵉm-ṛ́t* „das Haus[-wesen] ordnend" (W. SCHULZE, Kl. Schriften 304).

2. Die Schwäche der PRELLWITZschen Argumentation (o. c.[2]) liegt darin, daß er sich, unzureichend beraten von UHLENBECK, Et. Wb. d. ai. Sprache s.v. *ap-túr*, über die Bedeutung des Elementes *-túr* in *ap-túr* usw. nicht klar war. Sie war, jedenfalls für *ap-túr* und *rajas-túr*, durch die Diskussion OLDENBERGS, GGA. 1889, S. 4 f. längst festgestellt[2]). Da auch GELDNERS Übersetzung die in Frage kommenden Ausdrücke nicht immer mit wünschenswerter Schärfe und ohne die gebotene Konsequenz widergibt[3]), will ich sie ganz kurz erläutern.

---

[1] Die früher von WACKERNAGEL gelehrte Erklärung der Kürzen in *vibhú* usw. (o. c. I § 83 b, § 84; II § 42 b) nach dem „J. SCHMIDTschen Gesetz" wird o. c. III § 101 d ausdrücklich zurückgenommen.

[2] Im Anschluß an BERGAIGNE, JA. 1884, t. III 226 f. und im Widerspruch gegen PISCHEL, Ved. Studien I 122 ff.

[3] Z. B. *ap-túr* „die Gewässer überschreitend" (oder ähnlich): II 21, 5; III 27, 11; III 51, 2; III 12, 8; aber (im Anschluß an PISCHEL) „die Gewässer überholend": I 3, 8; I 118, 4.

Die genauen Bedeutungsschattierungen von *-túr* ergeben sich, wenn man die verschiedenen Komposita mit Verwendungen der Wz. *tṝ* in sonstigem Gebrauch zusammenhält. Es handelt sich um folgende Typen:

1. *tṝ* „überqueren":

ap-túr „die Wasser überquerend"[1]: z. B. RV. VI 68, 8 *apó ná nāvā́ . . . tarema* „wir möchten . . . überqueren wie die Wasser mit einem Schiff".

rajas-túr „den [Luft-]Raum durchquerend": z. B. I 32, 14 *náva ca yán navatíṃ ca srávantīḥ śyenó ná bhītó átaro rájāṃsi* „als du erschreckt die 99 Ströme durchquertest, wie ein Falke die Lufträume".

vṛtra-túr „die Widerstände[2] durchquerend": VII 48, 2 *taruṣema vṛtrám*; VIII 99 (88), 6 *víśvās te spṛ́dhaḥ śrathayanta*[3] *manyáve vṛtráṃ yád indra tū́rvasi* „alle (feindlichen) Kampfkräfte werden deinem Zorn schlaff, wenn du, Indra, den Widerstand durchquerst". Vgl. auch av. *vərəϑra-taurvan*, Yt. XIII 38 *taurvayata vərəϑrəm*; RV. VI 68, 8 *apó ná nāvā́ duritā́ tarema*; *vṛtratū́rya* „Widerstandsüberwindung, Sieg".

2. *tṝ* „überwinden" (die Vorstellung des Über- und Durchquerens liegt zugrunde, bleibt aber mehr oder weniger stark im Hintergrund):

āji-túr, *pṛtsu-túr* „im Kampf, in den Kämpfen überwindend": III 49, 2 *yáṃ nú nákiḥ pṛ́tanāsu . . . tárati* „den niemand jemals in den Kämpfen überwindet". Man wird sich als Objekt zu *-túr* allerdings zunächst kein persönliches Objekt (etwa „die Feinde"), das bei *tṝ* selten ist[4], ergänzen, sondern etwa *dvéṣāṃsi, dvíṣaḥ*, die im RV. häufig als Objekt von *tṝ* erscheinen (vgl. auch av. *dvaēšā*

[1] Neisser, Z. Wb. des RV. I 54 ff. „durch das Wasser gelangend" mit allzu einseitig mythologischer Ausdeutung des Ausdrucks auf die Durchquerung des Himmelsozeans vor Erlangung des *svàr*.

[2] *vṛtrá* ursprünglich „blockage, obstruction, résistance": Benveniste-Renou, Vrtra et Vrþragna 6; 93 ff. und passim.

[3] So statt *śnathayanta* zu lesen: Oldenberg, Noten ad l. c.

[4] Benveniste-Renou, o. c. 124, Anm. 2. Allerdings ist persönliches Objekt bei *tṝ* auch iranisch, demnach wohl schon gemeinarisch.

als Objekt von *tar*): VI 2, 4 *dviṣó áṃho ná tarati* „er überwindet (dringt hindurch durch) die Feindseligkeiten wie [man] durch eine Engigkeit [sich hindurchzwängt]".

viśva-túr „alles überwindend": Ait. Br. *viśvaṃtara* N. pr. eines Königs, und RV. *viśvátūrti*, av. *vīspataurvan* „alles überwindend".

3. *tṝ* „überholen" (eine bildliche Ausdrucksweise, die etwa beim Wettrennen aufkommen konnte: „einen Wagen überqueren" = „über ihn hinwegkommen" = „überholen"):

ratha-túr „Wagen überholend" (von schnellen Pferden); *mithas-túr* „sich gegenseitig überholend" (von den um die Wette pressenden Steinen der Somapresse): IV 40, 4 *kṣipaṇíṃ turaṇyati* „er (der schnelle Renner) überholt die Peitsche"[1]); X 42, 1 *vācā́ viprās tarata vā́cam aryáḥ* „durch eure Rede, Dichter, überholt die Rede des Fremdlings" (vgl. das *sā́ma rathaṃtará*, eigentlich: „Wagen überholend", d. h. „schneller als das *sāman* des konkurrierenden Opferers zu den Göttern gelangend"); VII 18, 6 *sákhā sákhāyam atarad viṣūcoḥ*[2]).

In diesem Zusammenhang gehört vielleicht auch der im RV. zweimal belegte Akk. *yantúram*. Der Versuch, diese Form als Akk. zu *yantṛ́* sprachgeschichtlich zu rechtfertigen[3]), ist wohl allgemein aufgegeben. Man betrachtet sie als eine hybride Bildung, aufgekommen in III 27, 11 *agníṃ yantúram aptúram*, wo sie durch Anähnlichung von *yantā́ram* an das danebenstehende *aptúram* sich eingestellt haben und von wo sie nach VIII 19, 2 *agním īḷiṣva yantúram* verschleppt sein soll[4]). Ich trage schwerste Bedenken, mich diesem *consensus virorum doctissimorum* anzuschließen. Abgesehen davon, daß die Erklärung für VIII 19, 2 eben nicht durchführbar ist, meine ich, daß eine solche Kühnheit, mit der eine ganz regelmäßige und durchsichtige Form

---

[1] Verf., Untersuchungen 29, Anm. 6.

[2] Vgl. OLDENBERG, Noten ad l. c. Anders LÜDERS, Varuna I 134.

[3] SAUSSURE, Mémoire 267.

[4] LANMAN, Noun-Inflektion 486 („a brilliant example of the working of the tendency to formal parallelism"); WACKERNAGEL, KZ. XXV 287; OLDENBERG, SBE XLVI 299; Noten ad III 27, 11 („gutes Beispiel für Parallelisierung gleich klingender oder gleichen Klang annehmender Elemente verschiedenen Ursprungs").

wie *yantáram* durch einen monströsen Akk. *yantúram* ersetzt worden wäre, sich nur dann einigermaßen verstehen ließe, wenn nicht nur die beiden Wörter einmal zufällig nebeneinander zu stehen kämen, sondern die durch sie bezeichneten Begriffe engsten Zusammenhang zeigten, was bei „Zügler" und „die Wasser überquerend" gewißlich nicht der Fall ist. Ich nehme deshalb meine Zuflucht zur oft geschmähten, oft mißbrauchten, aber doch auch gelegentlich zweifelsfrei richtigen Annahme einer Haplologie[1]): *yantúram* für **yantu-túram* „die Zügelung[2]) überholend", d. h. „so schnell, daß man ihn nicht zügeln kann". Vgl. IV 40, 4 *kṣipaṇim turaṇyati*.

4. *tṝ* „hinüberbringen, retten" (faktitiv mit pers. Objekt): *radhra-túr* „den Ermattenden[3]) hinüberbringend, rettend[4])" (nur VI 18, 4 *ugrám ugrásya tavásas távīyó 'radhrasya radhratúro babhūva*

---

[1] H. Lüders, Philologica Indica 766 spricht von „der oft mißbrauchten Haplologie", erklärt aber selbst schlagend *árvantam* in RV. V 54, 14 als für *árvaṇvantam* stehend. Ganz evident ist z. B. auch F. Sommers Nachweis eines Stammes *vāyú* für **vāyuyú*: Festgabe Jacobi 33.

Dagegen nehme ich meine eigene Vermutung, Fremdling 73, Anm. 1, zurück: *va* für *iva* ist ganz zweifelhaft (Oldenberg, ZDMG LXI 830 ff.).

[2] Vgl. V 44, 4 *suyántubhiḥ . . . abhīśubhiḥ* „mit Zügeln von guter Zügelung".

[3] *radhrá* zu Wz. *randh* „erliegen, ermatten" (Grassmann). Aufrechts (ZDMG LX 556) und Geldners „schwach" ist zu allgemein: es handelt sich um einen vorübergehenden Zustand, Oldenbergs „elend" und Neissers der Grundanschauung näherkommendes „schlapp" wenden den Begriff ins Moralische, wozu kein Anlaß. „Ermattend" läßt sich überall einsetzen und bedarf keiner Ausdeutung, um trefflich zu passen: *radhracódana* usw. „den Ermattenden anspornend"; II 30, 6 *prá hi krátum vṛhátho yáṃ vanuthó radhrásya stho yájamānasya codáu* „vorwärts reißt ihr beide (Indra und Soma) ja die Willenskraft dessen, den ihr gern habt, Ansporner seid ihr des ermattenden Opferers" empfängt zusätzliches Licht durch den folgenden Vers: *ná mā taman ná śraman nótá tandrat . . .* „nicht soll es mich erschöpfen, nicht ermüden, noch mich verdrießen" (Geldner, der allerdings Vers 6 verfehlt: „denn dem nehmt ihr beide die Besonnenheit, den ihr überwindet. Ihr seid Ermutiger des opfernden Schwachen"). *áradhra* VI 18, 4 von Indra, VI 62, 3 *áradhraṃ vártiḥ* „die nicht ermattende Fahrt".

[4] An „überwindend" (so wohl alle außer Grassmann) kann ich nicht glauben. Der *radhrá* erscheint sonst stets als der, der des Ansporns (*cud*), der Kräftigung (*jū*) oder der Rettung (*pāray-*) durch die Hilfe der Himmlischen gewärtig sein darf. Außerdem verbindet sich *tṝ* „überwinden" durchaus mit

„gewaltig ist des gewaltigen (Indra), sehr stark des starken [Kraft: *sáhaḥ*] geworden, des nicht ermattenden, der den Ermattenden [über die Bedrängnis] hinüberbringt“): VII 58, 3 *gató nā́dhvā ví tirāti jantúṃ prá naḥ spārhā́bhir ūtíbhis tireta* „wie eine erreichte Straße[1]) den Menschen [über die Gefahr und zum Ziel] hinüberbringt[2]), so mögt ihr uns mit euren hochbegehrten Hilfen hinüberbringen“. Vgl. auch etwa VII 48, 2 *índreṇa yujā́ taruṣema vṛtrám* „mit Indra als Genossen wollen wir das Hindernis überqueren“, insbes. II 34, 15 *yáyā radhrám pāráyathā́ty áṃho . . . sā́ . . . ūtíḥ* „die Hilfe, durch die ihr beide den Ermattenden über die Engigkeit (Bedrängnis) hinweg rettet . . .“

Stellen wir die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Elements *-ταρ* in *νέκ-ταρ*, so dürfen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß es vom Schöpfer des Ausdrucks in kräftiger Bildhaftigkeit gemeint und von denen, die seine Prägung übernahmen, auch so verstanden wurde. Schon deshalb kommt ein blasses „überwindend“ nicht in Betracht. Gewiß haben wir die Anschauung des Überquerens zu erkennen. Dafür spricht außerdem, daß den Ableitungen der Wz. **tṝ*, wo sie im Griechischen erscheinen[3]), die

---

Objekten, die s c h w e r zu bewältigen, eben zu „durchqueren“ sind. Zu dieser und der voraufgehenden Anm. vgl. die Diskussion bei Neisser, Z. Wb. des RV. I 95 f., wo auch Angabe der einschlägigen Literatur.

[1] Verf., Fremdling S. 112.

[2] Zum Sinn des Konj. vgl. L. Renou, BSL. XXXIII 9.

[3] *τείρω*, lat. *tero*, altsl. *trzti*, tьrą; *τέρετρον* usw. erweisen die Existenz einer idg. Wz. **terə* „reiben, bohren“. Ob diese sich in frühidg. Zeit aus **terə* „durchqueren“ entwickelt hat, sei dahingestellt. Die Gegebenheiten der Einzelsprachen führen jedenfalls zunächst auf zwei homonyme Wurzeln, die man nicht ohne weiteres gleichsetzen darf. Man mag darüber spekulieren, ob diese Homonymität Ergebnis einer Entwicklung ist, die ehemals Identisches getrennt hat, aber man muß sich darüber klar sein, daß man damit das Gebiet des durch sichere Schlüsse Erweisbaren verläßt. Ich würde auf diesen selbstverständlichen Grundsatz, den ich schon bei früherer Gelegenheit (KZ. LXVI 273) ausdrücklich vertreten habe, kaum noch einmal eingehen, wenn mir nicht seine Beachtung einen Tadel eingetragen hätte (Archiv Orientální 1950, 551), zu dem ich kurz bemerke: Wenn ich vedisch *vayúna* untersuche, dessen vorindisches Alter zudem in keiner Weise erweislich ist, habe ich nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Frage zu stellen, ob es zu dem auf die Wz.

gleiche Anschauung zugrunde liegt: *τέρμα* „Ziel, Endpunkt“ (lat. *termo, terminus*), eigentlich: „Überqueren (vgl. ai. *tarman* n. „Überqueren“), Ziel des Überquerens“, *τορός* „durchdringend“[1]). „Über den Tod hinwegsetzend“ steht am nächsten den arischen Wendungen *dvéṣāṃsi* (*dvaēšå*) *tṝ*, *vṛtrám* (*vərəϑrəm*) *tṝ* usw.[2]). Zweifeln kann man höchstens, ob wir es mit **tṝ* „überqueren“ oder mit **tṝ* „überqueren lassen, hinüberbringen“ zu tun haben. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher, und ich würde deshalb als ursprüngliche Bedeutung: „den Tod überqueren lassend, über den Tod hinwegrettend“ ansetzen. -*ταρ* steht also bedeutungsmäßig dem Hinterglied von *radhra-túr* am nächsten; die Konstruktion des Vordergliedes der von *vṛtra-túr*.

3. Auch über den ursprünglichen Sinn des Vordergliedes von *νέκ-ταρ* läßt sich durch den Vergleich arischer, griechischer und lateinischer Gegebenheiten Genaueres feststellen.

Im Indischen und Iranischen heißt *naś* (*nas*) „zunichte werden, verschwinden, entweichen, verlorengehen“. Deutliche Beziehung auf die Todesvernichtung ist im Veda selten[3]). Es ließe sich etwa

---

vī „umwinden, umwickeln“ (*vyáyati, vītá*) oder zu dem auf die Wz. *ve* (so der Ansatz der ind. Grammatiker) „weben“ (*váyati, utá, ótum*) bezogenen Formensystem gehört. Die beiden sind im Vedischen klar getrennt. Im übrigen dürfte die ältere Form der Wz. für „weben“ **eu u* gelautet haben (W. SCHULZE, Kl. Schriften 363). Ich hätte also *ve* gar nicht erst unter den für die Ableitung in Betracht kommenden Verben aufführen sollen, womit vielleicht mein Rezensent vor Schaden bewahrt worden wäre.

[1] Vgl. auch *διάκτορος*: u. 52 f.

[2] Katha Up. I 1, 17 *tarati janmamṛtyū* „er gelangt hinaus über Geburt und Tod“ steht in der Formung sehr nahe. Seinen eigentümlichen Sinn: „er ist erlöst von den Vorgängen des Geborenwerdens und Sterbens“ empfängt es durch den Zusammenhang mit der Wiedergeburtsvorstellung.

[3] Hätte man nur die rigvedischen Ausdrucksweisen, würde man wohl die Bedeutungskette anders aufziehen: „entweichen, verschwinden, verlorengehen, zunichte werden“. Aber die iranischen und übrigen Entsprechungen zeigen deutlich, daß die vorwiegende Verwendung von *naś* als „entweichen“ im RV. nicht mit der ursprünglichen verwechselt werden darf. Sie ist offenbar stilistisch bedingt: wenn der Dichter das „Entweichen“ des Dunkels, der Krankheiten und Krankheitsdämonen meint, greift er nach einem starken Ausdruck. Tatsächlich ist ja in der späteren Sprache *naś* im Sinne von „zugrunde gehen“ das durchaus Gewöhnliche.

anführen: RV. I 120, 12 *ubhā́ tā́ . . . naśyataḥ* „beide (ein Traumbild und ein nicht [den Gast] speisender Reicher) werden zunichte“ [1]). Ganz deutlich ist MS. I 4, 13 (63, 3 f.) *átha yásyā́hutir bahiṣparidhí skándati sā́ vaí jīvanā́ḍ ā́hutiḥ* „aber wenn sein Opferguß außerhalb der Umlegehölzer verschüttet wird, das ist fürwahr ein das Leben (eigentlich: den lebenden [Atem]) zunichte machender Opferguß“. Aus dem Avesta vgl. z. B. Yasna IX 30 *nāšəmnāi ašaonē* „pro periture fideli“ (Bartholomae).

Hierzu paßt z. B. lat. *per-nic-ies*, *inter-nec-ies*, *-ium* „Verderben“, *enectus* „erschöpft“ (*fame*, *siti*, *frigore*, Hor. ep. I 7, 87 *bos est enectus arando*), eigentlich „zunichte geworden“, nebst *enecare* „umbringen, erwürgen“. W. Schulze, Kl. Schriften 156 Anm. 1 möchte in den Bedeutungsschattierungen von *enecare*, *enectus* als gemeinsames Element die Vorstellung des Qualvollen erkennen. Ich glaube, es ist vielmehr zunächst die der Vernichtung, die sich an oft grausamen — und dann natürlich in ihrer Wirkung qualvollen — Symptomen zeigt: der Atemnot, der gänzlichen Erschöpfungsschwäche.

Ein anderes Symptom der Vernichtung steht im Blickpunkt bei den Ausdrücken: νεκρός, νέκυς „der Tote“, av. *nasu* „der Tote, der Leichnam“ [2]). Sie sind gebildet mit primären Suffixen von der Wz. **neḱ*, nicht etwa vom Nominalstamm **neḱ-* f. „Tod“. Sie bedeuten also ursprünglich „zunichte werdend, an dem sich der Vor-

[1] Daß mit dem Traum die erwartete reiche *dakṣiṇā* gemeint ist, möchte ich Geldner nicht glauben. Der Traum ist genannt, weil er schnell und völlig wieder verschwindet. Ob nicht auch οὖλος, ständiges Beiwort des ὄνειρος im Eingang von Ilias B, einfach „vergänglich“ (ὄλ-ϝος) heißt? „Verderblich“ (Buttmann) wie „täuschend“ (Fick) mögen zwar im besonderen Zusammenhang auch passen, eignen sich aber als epische Beiwörter nicht. In der Weltanschauung Homers gibt es ja doch auch nützliche und wahre Träume (vgl. z. B. τ 562 ff.). Allen gemeinsam ist nur die Vergänglichkeit. Daß οὖλος sonst auch transitiv („verderblich“) gebraucht wird, scheint mir kein Gegengrund.

[2] *nasu* f. „Leichenhexe“, eigentlich — siehe im folgenden — „die Verwesende“. Die personifizierte Verwesung erscheint als selber verwesend. Ähnlich werden im AV. häufig die Krankheitsdämonen als behaftet mit den Symptomen der von ihnen veranlaßten Krankheiten dargestellt. Vgl. z. B. Lüders, Phil. Ind. 433 ff.

gang des Zunichtewerdens zeigt“: dieser Vorgang kann nur die Verwesung sein. Das gleiche gilt von dem Wurzeladjektiv **nek-* in griech. *νέκ-ες*: *νεκροί* (Hesych), wovon das homerische Kollektivum *νεκ-άς* „Leichenhaufen“.

Wir dürfen also sagen: mit Beziehung auf den Tod verwendet, benennt die Wz. **nek* — im Unterschied z. B. zu der Wz. **mṛ*, bei der der Blick auf den momentanen Akt der Trennung von Leib und Seele gerichtet ist[1] —, die leibliche Todesvernichtung, die mit der Erschöpfung des Alters — insbesondere mit der Abmagerung (*fame enectus*)[2] — beginnt, dann durch die Atemnot des Todeskampfes führt (*enecare* „erwürgen“) und mit der Verwesung endet (*νεκρός* usw.). Die Aufmerksamkeit kann sich dabei auf alles zugleich, aber auch auf die einzelnen Teilvorgänge richten.

Damit wird auch die eigentliche Bedeutung des lat. *nex* f. klar. *nex* ist nicht, wie die geläufigen lexikalischen Hilfsmittel zu behaupten pflegen, „gewaltsamer Tod“, sondern im Gegensatz zu *vita*[3]), dem Lebensvorgang, der Vorgang der Todesvernichtung. Nur insofern es die Phantasie einlädt, sich furchtbare Einzelheiten auszumalen, ist es ein starkes, gefühlsgeladenes Wort, eignet sich darum zur Benennung des Todes, wenn er als schrecklich vorgestellt werden soll. Cicero, Cat. I 1, 7 *multorum civium neces* „der (schreckliche) Tod vieler Bürger“; Mil. 4 *quae potest inferri iniusta nex* „welcher (schreckliche) Tod kann [einem Räuber usw.] als ungerecht zugefügt werden?“ Wenn dem Ovid der Tod des Ertrinkens vor Augen steht, spricht er von *nex* (Trist. I 2, 40), nicht weil es ein gewaltsamer, sondern weil es ein schrecklicher, vom bewußten Erleben der Vernichtung durch Erschöpfung, Erstarrung und Erstickung begleiteter Tod ist. Nicht nur das Sterben der Eurydike durch den Biß der Schlange (Met. X 10 *occidit in talum serpentis dente recepto*), sondern auch ihr an und für sich gar nicht

[1] Vgl. z. B. Horaz Serm. I 1, 7 f. *horae momento cita mors venit*, Carm. II 16, 21 *abstulit clarum cita mors Achillem*, RV. X 55, 5 *adyá mamā́ra sá hyáḥ sámāna* „heute starb er: er atmete gestern“.

[2] Vgl. Brh. Up. I 2, 1 *aśanāyā vai mṛtyuḥ* „Hunger fürwahr ist der Tod“.

[3] *vitae necisque potestas*: W. Schulze, Kl. Schriften 156.

gewaltsames, wenn auch in seiner Wirkung auf Orpheus entsetzliches, Zurückgleiten in den Hades heißt *nex*: Met. X 64 *stupuit gemina nece coniugis Orpheus* [1]).

Ungeeignet ist der Gebrauch des Wortes, wenn vom Tod des Soldaten, den man sich gerne, wenn auch gewißlich oft mit zweifelhaftem Recht, als schnell und schmerzlos vorstellt (Hor. Serm. I 1, 7 f.)[2]), die Rede ist: noch bei Orosius „scheint *necare* nicht von dem raschen Tod in der Schlacht gebraucht zu werden": W. Schulze, Kl. Schr. 158. Ebenso natürlich auch dann, wenn die Feststellung eines Todes nur der Datierung dient, also lediglich sachliche Bedeutung hat. Ein *post necem consulis* (Sueton) „nach dem Ableben des Konsuls" ist nachaugusteisch, weil es erst möglich wurde, als der Anschauungswert des Wortes verblaßte.

4. *νέκ-ταρ* ist also eigentlich: „das über die [Todes-] Vernichtung Hinwegrettende". So bewahrt denn auch — gänzlich sinnentsprechend — der Nektar vor allem, was zu solcher Vernichtung gerechnet werden kann: vor dem Alter (die Götter), vor dem Hunger: T 347 f., 362 ff. (vgl. lat. *fame enectus*)[3]), vor der Verwesung (den Leichnam des Patrokles): T 38 ff. (vgl. *νεκρός, νεκύς*, av. *nasu*)[4]).

Es muß ein altes Wort sein, gebildet zu einer Zeit, als den Vorfahren der homerischen Griechen ein **nek̑*- f. „Vernichtung, Todesvernichtung" geläufig war. Wie aind. *ap-túr*, *radhra-túr* usw. ist es

[1] So kann der Dichter, indem er die griechische Doppelbedeutung von Ἀιδης „Todesgott, Tod" und „Unterwelt" nachahmt, *nex* als Synonym von *orcus*, dem Ort, an dem die Todesvernichtung ihr Ende findet, brauchen: z. B. Vergil, Aeneis II 85 [*quem*] *demisere neci*: 398 *multos Danaum demittimus orco*. Das wäre mit *mors* nicht möglich.

[2] Von der *cita mors* des Soldaten spricht hier der Kaufmann, dem im Seesturm die *nex* des Ertrinkens (Ovid, Trist. I 2, 40) vor Augen steht.

[3] Als trefflich passendes Zwischenstück zwischen *νέκταρ* als einem Schutz vor Hunger und dem lat. Ausdruck *fame enectus* bietet sich an Kaṭha Up. I 1, 12 *ubhe tīrtvāśanayā-pipāse . . . modate svargaloke* „beide, Hunger und Durst, überquert habend, . . . ist er selig in der Himmelswelt".

[4] Was Güntert, Kalypso 160, von der *ἀμβροσία* (und implicite vom *νέκταρ*) sagt: „es ist einfach ein aseptisches Mittel und hat fäulniszerstörende Kraft" wird der Eigenart der Wirkung in einem so geringen Maß gerecht, daß man es als unrichtig bezeichnen kann.

offenbar eine dichterische Prägung. Sicherlich gehört sie zu jenen Resten gemein-indogermanischer Dichtersprache, von denen als erster AD. KUHN [1]) Spuren erkannt hat, zu denen in jüngster Zeit mehrfach neue hinzugefunden wurden [2]).

Allerdings haben wir diesmal im RV. nur in paralleler Weise zusammengefügte Bildungen, keinen Ausdruck, der dem in *νέκ-ταρ* geformten Gedanken entspricht. Das ist wohl kein Zufall. Das im wesentlichen diesseitig gerichtete Trachten der vedischen Dichter beschäftigt sich nicht mit Wunschträumen von der Aufhebung des Todesschicksals. Man begnügt sich mit einem Wunsche, den wir aber doch als eine Art bescheideneren, nüchterneren Zwilling des Gedankens von der „Überquerung der Todesvernichtung" auffassen dürfen: man möchte hundert Herbste (V 54, 15 *tárema . . . śatáṃ hímāḥ*), das Alter (*váyas*), das L e b e n (*ā́yus*) überqueren (*vi + tṝ* X 144, 5 u. 6, *pra + tṝ* I 125, 6 u. öfters) [3]), d. h. über alle die Schwierigkeiten und Gefahren, die das volle Auskosten der dem Menschen beschiedenen Lebenszeit [4]) bedrohen, glücklich hinwegkommen.

II. Ambrosia

1. Die heutige Auffassung von der Bedeutung von *ἄμβροτος*, *ἀμβρόσιος* und *ἀμβροσίη* beruht im wesentlichen auf der Untersuchung, die PH. BUTTMANN diesen Wörtern in seinem Lexilogus gewidmet hat ([2] [1825] 131 ff.). Diese stellt in der Tat ein Meisterstück dar, das derjenige richtig zu würdigen wissen wird, der sich einmal klar macht, wie neuartig die Fragestellung und die Methode der Beantwortung in der damaligen Zeit waren und wie lange etwa die Rigveda-Exegese gebraucht hat, um von sich aus eine ähnliche Arbeitsweise zu entwickeln. Wenn dem genialen Manne schließlich doch, wie im folgenden gezeigt wird, die vollständige Lösung seiner

---

[1] Vgl. hierzu W. SCHULZE, Kl. Schriften 11; 258.
[2] Vgl. H. H. SCHAEDER, ZDMG XCIV 399 nebst Anm. 2.
[3] Vgl. auch Verf., Untersuchungen 64.
[4] die man freilich nicht ganz so bescheiden bemißt: W. SCHULZE, Kl. Schriften 147 f.

Aufgabe nicht gelungen ist, so liegt das an zweierlei. Zum ersten muß der Sprachgebrauch, wie er in Ilias und Odyssee vorliegt, getrennt von dem aller anderen griechischen Denkmäler betrachtet werden[1]); zweitens und hauptsächlich aber ist dem Problem nur vom Griechischen aus überhaupt nicht ausreichend beizukommen. Erst die Heranziehung des vedischen *amṛ́ta* erlaubt es uns, zunächst die Geschichte von *ἄμβροτος* und *ἀμβρόσιος* in vorhomerischer Zeit zu rekonstruieren, und nur das Verständnis ihrer vorgeschichtlichen Vergangenheit erschließt ihre geschichtliche Eigenart.

Bei beiden Worten wiederholt sich die gleiche Schwierigkeit, die auf den Ansatz einer Doppelbedeutung führt. *ἀμβρόσιος* soll etwa heißen 1. „unsterblicher Natur, unsterblich machend" und 2. „göttlich, von einer Gottheit ausgehend" und *ἄμβροτος* 1. „unsterblich", 2. „den Göttern gehörig". Es gibt aber bei Homer weder ein Substantiv *ἄμβροτοι*, von dem man ein *ἀμβρόσιος* ableiten könnte: *ἄμβροτος* ist stets Adjektiv (Y 358, *Ω* 460 *θεὸς ἄμβροτος*, *ω* 445, X 9 *θεὸν ἄμβροτον*) — im Gegensatz zu *ἀθάνατος* —, noch auch wäre ein *ἄμβροτος* „den Göttern gehörig" bildungsmäßig verständlich. Wenn aber *ἄμβροτος* als Attribut zu *νύξ* oder *ἔλαιον* nicht heißen kann „von den Göttern stammend, den Göttern gehörig", wird dann *ἀμβροσίη* als Beiwort der *νύξ* oder *ἀμβρόσιον* als Beiwort des *ἔλαιον* wahrscheinlicherweise „von den Göttern stammend" sein?

Aber ich will nicht bei der Formulierung der Schwierigkeiten verweilen, sondern, gewappnet mit den seit BUTTMANN erarbeiteten Erkenntnissen der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Aufgabe ganz aufs neue gegenübertreten. Es handelt sich darum, 1. die genaue Bedeutung des Adjektivs *ἄμβροτος* festzustellen, die nicht schlechtweg „unsterblich" sein kann, die aber eine Verneinung der Wz. **mṛ* „sterben" enthalten muß, 2. ein Substantiv zu finden, von dem das Adjektiv *ἀμβρόσιος* abgeleitet ist, 3. den ursprünglichen Sinn von *ἀμβροσίη* f. zu definieren.

Natürlich ist der Zusammenhang des vedischen Adjektivs *amṛ́ta*, und der vedischen Nomina *amṛ́tās* „die Unsterblichen", und *amṛ́ta* n.

[1] BUTTMANN ist seinem Prinzip „den Sprachgebrauch eines Autors soviel möglich aus ihm selbst zu entwickeln" (o. c. III f.) nicht ganz treu geblieben.

mit *ἄμβροτος* usw. längst festgestellt. Wenn das nicht dazu geführt hat, die griechischen Wörter gänzlich aufzuklären, so liegt das nur daran, daß die genaue Bedeutung von *amŕta* selbst nicht erfaßt war und daß man die notwendige Parallelisierung des griechischen und indischen Sprachgebrauchs nicht durchgeführt hat.

2. Ich beginne mit der zweiten der obengenannten Aufgaben und lege, um die Darstellung nicht allzu weitschweifig zu gestalten, kurzerhand das Ergebnis meiner Überlegungen vor: *ἀμβρόσιος* ist abgeleitet von einem vorgriechischen Neutrum **ἄμβροτον*, einer lautlich genauen[1]) Entsprechung von vedisch *amŕta* n. „Leben, Lebenskraft" (nicht „Unsterblichkeit")[2]), heißt also eigentlich „Lebenskraft enthaltend"[3]).

Der Schlaf ist „Lebenskraft enthaltend" (B 19 *περὶ δ' ἀμβρόσιος κέχυθ' ὕπνος*) wegen seiner erquickenden, verjüngenden Wirkung; die Nacht, weil sie ihn zu bringen pflegt (*Ω* 363 *νύκτα δι' ἀμβροσίην ὅτε θ' εὕδουσιν βροτοὶ ἄλλοι*, vgl. auch *δ* 429 f. = *δ* 574 f., *η* 283 ff., *ι* 404, *ο* 7 f., B 57 [vgl. B 19], K 41, 142, *Σ* 267 f.).

Die Locken des Zeus (A 529 f. *ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος | κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο*), die Flechten der Here (*Ξ* 176 f. *χερσὶν πλοκάμους ἔπλεξε φαεινοὺς | καλοὺς ἀμβροσίους ἐκ κράατος ἀθανάτοιο*) sind „Lebenskraft enthaltend", weil sie auf ihrem vom Tode freien (*ἀθάνατος*) Haupte nicht ergrauen[4]). Man erinnere sich,

---

[1] Der Akzent ist wohl im Griechischen geneuert. *ἄμβροτος*: *amŕta* = *ἄνυδρος* usw.: *anudrá* usw. Weiteres u. 32.

[2] Verf., Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda 64.

[3] Ganz nahe am Richtigen, näher als Spätere, streift Buttmann, wenn er verschiedentlich *ἀμβρόσιος* mit „unsterblich machend" oder „stärkend", „heilsam, ewig belebend" umschreibt.

[4] Der frische Duft ist natürlich ebenfalls eine der Äußerungen der Lebenskraft (vgl. auch im folgenden). Allzu stark, wenn auch dem Zusammenhang mit Venus angemessen, im Vordergrund steht er z. B. bei Vergil, Aeneis I 402 ff., dem die eigentliche Bedeutung von *ἀμβρόσιος* nicht mehr bekannt war; in deutlicher Anlehnung an A 429 f. sagt er von Venus: *rosea cervice refulsit ambrosiaeque comae divinum vertice odorem spiravere.* So hat man vor Buttmann *ἀμβρόσιος* geradezu als „nach Ambrosia duftend" aufgefaßt. Vgl. auch spätgriech. *ἀμβρόσιος* „wohlriechend": z. B. Kaibel, Epigr. 1068, Z. 8. —

daß das Haar, an dem sich die Spuren des Alters am ersten und auffälligsten zeigen, gelegentlich geradezu als Sitz der Lebenskraft betrachtet wird[1]). Wenn die Myrmidonen und Achill den toten Patroklos vor der Bestattung gänzlich mit Haaren bestreuen, die sie sich abschneiden (Ψ 135 f. *θριξὶ δὲ πάντα νέκυν καταείλυον, ἃς ἐπεβάλλον | κειρόμενοι* usw.), so will mir als die natürlichste Erklärung erscheinen, daß sie ihm von ihrer Lebenskraft ins Jenseits mitgeben wollen[2]).

Das Salböl verleiht der Haut faltenlose Glätte, schafft jugendlichen Schönheitsglanz, entfernt den Geruch von Schmutz und Fäulnis und erfrischt durch seinen Duft. In diesem Sinne ,,Lebenskraft enthaltend" ist natürlich vor allem das Salböl der Götter, insbesondere das der Aphrodite. (Von Here: Ξ 171 f. *ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ ἑδανῷ τό ῥα οἱ τεθυωμένον* [,,mit *θύον*-Duft versehen"] *ἦεν*; Athene schmückt Penelope: σ 192 ff. *κάλλει μέν οἱ πρῶτα*

Das vergilische *nox umida* (z. B. Aen. II 8) soll wohl das homerische *ἀμβροσίη νύξ* interpretieren, und auch das ist nicht ganz und gar falsch. Gewiß gehört auch die nächtliche Feuchtigkeit nach dem heißen südlichen Tage zu den Eigenheiten der Nacht als „Lebenskraft enthaltend".

[1] Reiches griechisches Material (nebst einigen ethnologischen Parallelen, z. B. Simsongeschichte) bei G. KNAAK, Rh. Mus. LVII 217, Anm. 3.

[2] Selbstverständlich gehört in den gleichen Zusammenhang das Haaropfer, das Verwandte am Grab darbringen (NILSSON, Geschichte der griech. Religion 166 f.). Die richtige Erklärung scheint bisher nicht gefunden. NILSSON, l. c., kommt zu dem Schluß, es sei „ein Trauergebrauch, für den eine rationalistische Deutung nicht ausreiche; an irgendeinen zauberischen Zweck sei nicht zu denken". Da sich der gleiche, oder ein ähnlicher, Brauch aber bei vielen anderen Völkern findet, muß doch ein naheliegender, erratbarer Gedanke zugrunde liegen. Den zum Totenopfer gekommenen „Vätern" schneidet man in Indien die Fransen seines Gewandes ab oder — in fortgeschrittenem Alter, wenn man über die Fünfzig hinaus ist — seine Haare, um sich von ihnen loszukaufen (Taitt. Br. I 3, 10, 7; Āśv. Śr. S. II 7, 6). OLDENBERG, Religion[3] 552, Anm. 2, deutet die Haarspende nach andern als Substitutionsopfer, es handle sich „um die Hingabe eines dazu besonders geeigneten Teils der eigenen Person, um diese im ganzen zu schützen" — eine Auffassung, gegen die das von OLDENBERG selbst, o. c. 323, Anm. 1, Beigebrachte an und für sich schon recht skeptisch stimmt. Auch ist es nicht einleuchtend, daß das Haaropfer und das Abschneiden der Fransen zwei im Prinzip verschiedene Motivierungen

προσώπατα καλὰ κάθηρεν | ἀμβροσίῳ οἵῳ περ ἐυστέφανος Κυθέρεια χρίεται; Aphrodite salbt den Körper des toten Hektor, um die Haut vor Beschädigung zu schützen: *Ψ* 186 f. *ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐλαίῳ ἀμβροσίῳ ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἑλκυστάζων.*)

Das schmückende Gewand, das in Schönheit (*χάρις*) erstrahlen läßt, ist „Lebenskraft enthaltend“ — jedenfalls das von einer Göttin getragene, gespendete oder verfertigte, in dem sich die Eigenschaften des irdischen ins Wunderbare steigern. (Von Leto: *Φ* 507 *ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιος ἑανὸς τρέμε*; von Aphrodite: E 338 *ἀμβροσίου διὰ πέπλου ὅν οἱ Χάριτες κάμον αὐταί*; von Here: *Ξ* 178 f. *ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἑανὸν ἕσαθ' ὅν οἱ Ἀθήνη | ἔξυσ' ἀσκήσασα.*)

Wohl von einem anderen Gesichtspunkt aus sind die schönen goldenen Sandalen (*καλὰ πέδιλα ἀμβρόσια χρύσεια*), die den Hermes (*ε* 44 f., *Ω* 340 f.) oder die Athene (*α* 96 f.) mit dem Wehen des Windes über Land und Meer tragen, „Lebenskraft enthaltend“;

---

haben sollen, wie Oldenberg gezwungen ist anzunehmen. Die [wollenen, also aus Tierhaaren bestehenden] Fransen und das — von den gefährdeteren Älteren — abgeschnittene eigene Haar erfüllen vielmehr den gleichen — später allerdings nicht mehr verstandenen — Zweck: sie erfreuen und besänftigen die Totenseelen, indem sie ihnen Lebenskraft mitteilen (wie es das Blut der von Odysseus geschlachteten Tiere im *λ* tut). — Immer wieder wird in den Liedern an den „sich läuternden Soma“ hervorgehoben, daß die Seihe aus Schafhaar besteht. Wenn es auch nirgends ausdrücklich gesagt wird, so scheint es mir doch auf der Hand zu liegen, daß man deshalb soviel Wert auf das Material legt, aus dem das Sieb gefertigt ist, weil es eben die Wolle ist, die dem Soma Lebenskraft verleiht, oder besser: seine Lebenskraft steigert, wie es natürlich auch die Milch, der Honig und das Wasser tun, die ihm beigesetzt werden. Haare, Milch, Honig und Wasser sind alles Stätten der Lebenskraft, des *amŕ̥ta* n. (vgl. auch im folgenden). Vgl. z. B. IX 91, 2 cd *prá yó nŕ̥bhir amŕ̥to mártyebhir marmr̥jānó 'vibhir góbhir adbhíḥ* „der Unsterbliche, der von den sterblichen Männern gereinigt (= von den Schlacken sterblicher Irdischkeit befreit) wird durch Schaf[haar]e, Rinder[milch], Wasser“. Das Haaropfer am Grabe oder bei der Bestattung steht in entsprechender Weise neben Spenden von Milch, Honig und Blut, wozu in Griechenland noch Wein und Öl treten, die ebenfalls belebende Wirkung (insbesondere zum Öl vgl. im folgenden) haben.

wer sie trägt, ermüdet nicht. Das Gold ist Sinnbild des Lebens [1]. So sind die Sandalen aus Gold, wohl nicht, oder nicht nur, weil sie schmücken sollen, sondern weil sie Lebenskraft in sich tragen. Vgl. z. B. Ψ 186 f. ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐ λ α ί ῳ | ἀ μ β ρ ο σ ί ῳ ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἑλκυστάζων: Ω 20 f. περὶ δ' α ἰ γ ί δ ι πάντα (φῶτα...τεθνηότα) κάλυπτεν ('Απόλλων) | χ ρ υ σ ε ί ῃ ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἑλκυστάζων.

Die Erschöpfung des Hungers und der Ermüdung vertreibend und deshalb „Lebenskraft enthaltend" ist das Futter, das die Götter ihren Pferden vorwerfen: E 369 πάρα δ' ἀμβρόσιον βάλεν ('Ιρις) εἶδαρ, N 35 f. παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν (Ποσειδάων) εἶδαρ ἔδμεναι, und die Krippe, die es enthält: Θ 434 καὶ τοὺς μὲν κατέδησαν (῟Ωραι) ἐπ' ἀμβροσίῃσι κάπῃσιν.

Die vollständige Durchmusterung der Stellen, an denen das Adjektiv *ἀμβρόσιος* bei Homer begegnet, scheint mir die Vermutung, daß es eine Ableitung von einem dem vedischen *amṛ́ta* n. „Lebenskraft" genau entsprechenden vorgriechischen **ἄμβροτον* „Lebenskraft" ist, von allen Seiten her zu bestätigen. Wer etwa doch an dem Grundsatz festhalten möchte, daß eine griechische Ableitung auch von einem im Griechischen lebendigen Worte herstammen müsse — einem Prinzip, das sowieso jeder ernsthaften Legitimation ermangelt —, sei darauf verwiesen, daß schon die äußere Gestalt von *ἀμβρόσιος* Herleitung aus vorgriechischem Sprachmaterial nahelegt: es zeigt altäolischen Vokalismus (-*ρο*- statt sonstigem -*ρα*- für idg. *r̥*), entstammt also der vorhomerischen äolischen Dichtersprache [2], und enthält unbestreitbar eine Wurzel (**mr̥*), die, in den

[1] MS. II 2, 2 *amṛtaṃ vai hiraṇyam* „Leben führwahr ist das Gold", Ś. Br. III 8, 2, 27 *amṛtam āyur hiraṇyam*, Ait. Br. II 14, 6 *amṛtaṃ hiraṇyam* (S. Lévi, Doctrine du sacrifice 17, Anm. 4). Vgl. auch AV. I 35, XIX 26 (Sprüche, herzusagen bei der Anlegung goldener Amulette, die dem Träger langes Leben verleihen). — Golden ist des Märchenhelden Haar, in dem seine Kraft wohnt: Knaak, Rh. Mus. LVII 217, Anm. 3.

[2] Vgl. hierzu E. Schwyzer, Griech. Grammatik I 107; 344. Die von W. Schulze, Kl. Schriften 656, Anm. 1, erwogene Erklärung des -*ρο*- von *βροτός* halte ich — mit Schwyzer — nicht für ausreichend, da sie die Entsprechung *amṛ́ta*: *ἄμβροτο*- zerstört.

idg. Sprachen weit verbreitet, im Griechischen durch eine andere (*θανα-*) ersetzt und nur noch in *ἀμβρόσιος, ἄμβροτος, βροτός*, also in Restwörtern altäolischer Epik, erhalten ist. In der altäolischen Dichtersprache dürfen wir nach Spuren indogermanischer dichterischer Gedankenformung — und darum handelt es sich hier ja offenbar — am allerehesten suchen. Schließlich aber werden wir im Verlauf unserer Untersuchung noch auf ganz anderem Wege auf ein vorgriechisches **ἄμβροτον* „Lebenskraft" geführt werden.

Es ist bemerkenswert, daß der außerhomerische Sprachgebrauch die Übersetzung von *ἀμβρόσιος* mit „Lebenskraft enthaltend" nicht immer zuläßt. Zwar *ἀμβρόσιον* als Beiwort von *ὕδωρ* (Hom. Ep. 1, 4 *ἀμβρόσιον πίνοντες ὕδωρ θείου ποταμοῖο*, Pi. frgm. 198 Eur. Hipp. 748 *κρῆναι . . . ἀμβρόσιαι*) wird glänzend gerechtfertigt durch RV. I 23, 19 *apsu àntár amṛ́tam apsú bheṣajám* „im Wasser ist Lebenskraft, im Wasser Heilkraft", aber h. Merc. 229 f. *νύμφη ἀμβροσίη* kann nur heißen „göttliche" oder „unsterbliche Nymphe". Den hesiodischen Ausdruck *ἀμβροσίῃ μόλπῃ* (Theog. 69) wird man gewiß so verstehen müssen, daß vom „(in göttlicher Weise) jugendfrischen" Gesang der Musen die Rede ist. H. Hom. 27, 18 f. *αἱ (Μοῦσαι καὶ Χάριτες) δ' ἀμβροσίην ὄπ' ἱεῖσαι ὑμνεῦσι* dagegen mag Zweifel lassen[1], ob hier nicht schon einfach von „göttlicher" Stimme die Rede ist. Bei Pindar heißt *ἀμβρόσιος* jedenfalls schlechtweg „göttlich" (Py. 4, 299 *ἀμβρόσια ἔπεα*, Ne. 8, 1 *Ἀφροδίτας ἀμβρόσιαι φιλότατες*)[2].

3. Ich wende mich zur Frage der Bedeutung des Adjektivs *ἄμβροτος*. Die Belegmasse zerfällt gemäß der Verwendung des Wortes deutlich in zwei Gruppen. Die erste (I) setzt sich zusammen aus jenen Fällen, in denen *ἄμβροτος* durch *ἀμβρόσιος* ersetzbar wäre,

---

[1] *ἄμβροτον ὄσσαν* (Theog. 43) würde ich allerdings mit Bestimmtheit, entsprechend der homerischen Bedeutung von *ἄμβροτος* I, als „Lebenskraft spendende (enthaltende) Stimme" meinend auffassen.

[2] Vgl. auch z. B. Kaibel, Epigr. 470 . . . *μοίρης ἀμβροσίης ἐκτελέσασα μίτον*. Doppeldeutig ist Theognis, El. 9 *ὀδμὴ ἀμβροσίη*: der Ausdruck könnte noch meinen: „(in wunderbarer Weise) Lebenskraft enthaltender Duft" (vgl. o. 17, Anm. 4), aber auch schon einfach: „göttlicher Duft".

die zweite (II) aus jenen, in denen das nicht der Fall ist, wo wir vielmehr ein ἄμβροτος „unsterblich" anzuerkennen haben. Beide Gruppen haben genaue vedische Entsprechungen.

ἄμβροτος I „Lebenskraft spendend".

λ 330 νὺξ ... ἄμβροτος entspricht auch im Kontext (330 f. ὥρη εὕδειν) genauestens dem Ausdruck ἀμβροσίη νύξ (δ 429 usw.).

ϑ 364 f. Χάριτες λόεσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ | ἀμβρότῳ entspricht einem χρῖεν ἐλαίῳ | ἀμβροσίῳ (Ψ 186 f.) usw. Die ἄμβροτα δῶρα, die Athene der Penelope reicht (σ 191 ff.), sind zunächst das κάλλος ἀμβρόσιον, mit welchem Aphrodite sich zu salben pflegt, mit dem sie der Penelope das Gesicht reinigt (σ 192 ff.).

Dem ἀμβρόσιος ἑανός (Φ 507 usw.) und dem ἀμβρόσιος πέπλος (E 338) entspricht der ἱστὸς ἄμβροτος, den Kirke webt (κ 222 f. ἱστὸν ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον οἷα θεάων | λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα πέλονται): er ist χαρίεις, ähnlich wie die Χάριτες den ἀμβρόσιος πέπλος der Aphrodite selbst gearbeitet haben (E 338), und eben deshalb, als Jugendschönheit in sich tragend und verleihend, ἄμβροτος.

Kalypso hat den Wunsch, den Odysseus für immer frei von Tod und Alter zu machen (ε 136, 209). Das gelingt ihr nicht. Odysseus läßt sich nicht dazu bringen, Ambrosia und Nektar zu genießen [1]), sondern ißt die Speise der sterblichen Menschen (ε 196 ff.). Aber er kleidet sich doch in die ἄμβροτα εἵματα, die ihm die Göttin geschenkt hat (η 260) und mit auf die Heimreise gibt (η 265). Ihre Wirkung war sicherlich weniger stark und gefährlich als die der Götterspeise, aber doch gesteigert gegenüber der menschlicher Gewänder.

In einem ernsteren Sinn „Lebenskraft spendend" sind die ἄμβροτα εἵματα, in die die Töchter des Meergreises den toten Achill kleiden (ω 59), und die, die auf Geheiß des Zeus Apollon dem toten Sarpedon anzieht, nachdem er ihn mit Ambrosia gesalbt hat (Π 670, 680): sie schützen den Leichnam vor vorzeitiger Verwesung, wie der Zusammenhang im Π ganz deutlich zeigt.

---

[1] So sicherlich richtig GÜNTERT, Kalypso 156.

Den *καλὰ πέδιλα ἀμβρόσια* des Hermes und der Athene (ε 44 f., Ω 340 f., α 96 f.) entspricht der Lebenskraft spendende Schleier, den Inis dem schiffbrüchigen Odysseus zuwirft (ε 346 f. *τῆ δὲ τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι | ἄμβροτον· οὐδέ τί τοι παθέειν δέος οὐδ' ἀπολέσθαι*): er rettet ihn vom Untergang durch die Erschöpfung, die dem Schwimmer im Meere droht.

„Lebenskraft spendend" sind schließlich auch die *ἄμβροτα τεύχεα*, die die himmlischen Götter Peleus, dem Vater Achills, geschenkt haben (P 194 ff., 202). Sie verleihen Mut und Stärke im Kampf (P 210 ff.) und schützen offenbar auch vor tödlichen Wunden. So ist Peleus alt geworden und hat sie dem Sohne vermacht. Aber Achill altert nicht in der Rüstung des Vaters (P 196 f.), sondern fällt im Kampf; denn er hat seine *ἄμβροτα τεύχεα* dem Patroklos gegeben und Hektor hat sie erobert. Freilich stirbt nun Patroklos selbst den Schlachtentod, aber — und das bestätigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Richtigkeit meiner Interpretation des Ausdrucks — ehe ihn Euphorbos mit dem Speer in den Rücken treffen (*Π* 806 ff.) und Hektor ihm mit der Lanze die tödliche Wunde beibringen kann (*Π* 820 ff.), beraubt ihn Apollon seiner Waffen: er reißt ihm den Helm vom Kopf, zerbricht ihm die Lanze, samt dem Tragband fällt der Schild zur Erde, und schließlich löst ihm der Gott auch den Panzer (*Π* 787—804): entblößt (*γυμνός*: *Π* 815)[1] steht Patroklos im Kampfgetümmel[2]).

---

[1] Wenn Homer später (P 205 f.) den Zeus sagen läßt: *τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων* (des Patroklos) | *εἵλευ* (Hektor), dürfte er eines seiner berühmten Schläfchen gehalten haben.

[2] *ἄμβροτος* I außerhalb Homers: Theog. 43 *αἱ* (die *Μοῦσαι*) *δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἱεῖσαι*, vgl. 39 f. *τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἡδεῖα* . . .; Timoth. 3, 1 ff. . . . *δέπας* . . . *μελαίνας σταγόνος ἀμβρότας* „einen Becher des schwarzen, Lebenskraft spendenden Tropfens (= des *αἷμα Βάκχιου*: 3, 4)". Schwebt homerisches *ἄμβροτον αἷμα* (E 339; 870: u. 24, Anm. 2) vor? Pindar, frgm. 75 (45), 16 *ἐπ' ἀμβρόταν χθόνα* (v. l. *χέρσον*) „auf die Lebenskraft spendende Erde" (vgl. rigved. *bhū́ma* . . . *amṛ́tam*: u. 24). Beachte das vorausgehende *φυτὰ νεκτάρεα* (75, 15). Beide Lyrikerstellen lassen auch die Auffassung „ambrosiahaft" oder „göttlich" zu.

Dem griech. *ἄμβροτος* I antwortet ein vedisches *amṛ́ta* „Lebenskraft spendend“. Dies läßt sich mit Sicherheit an folgenden Stellen nachweisen:

RV. IX 74, 6 *havíḥ . . . amṛ́tam* „Lebenskraft spendende Opferspeise“, VII 76, 1 *jyótir amṛ́tam* „Lebenskraft spendendes Licht“, I 159, 2 cd *surétasā pitárā bhū́ma cakratur urú prajā́yā amṛ́taṃ várīmabhiḥ* „die Eltern von gutem Samen (Himmel und Erde als Gottheiten) machten die Erde breit zur Fortzeugung (Fruchtbarkeit), Lebenskraft spendend mittels ihrer Breite“ [1]).

Aus dem Avesta gehört hierher *aməša* als Beiwort der Sonne: Yt. X 13 *aməšahe hū*, Yt. VI 1; 4; 6 *hvarə xšaētəm aməšəm raēm*, Yt. VI o; Yt. XXII 24 *hvarə·xšaētahe aməšahe raēvahe*. Jedenfalls würde „die Lebenskraft spendende Sonne“ gut passen zu rigvedisch *jyótir amṛ́tam*, *bhū́ma . . . amṛ́tam*.

ἄμβροτος II „unsterblich“

X 9 *θνητὸς ἐὼν θεὸν ἄμβροτον* „(du selbst) sterblich seiend (mich,) den unsterblichen Gott“ (vgl. auch *θεός ἄμβροτος* Y 358, *Ω* 460; *θεὸν ἄμβροτον ω* 445); *Π* 866 f. *τὸν δ'ἔκφερον ὠκέες ἵπποι | ἄμβροτοι οὓς Πηλῆι θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα*: die Pferde spenden nicht Lebenskraft, wie die Rüstung und der Helm (o. 20), sondern sind selbstverständlich selbst unsterblich [2]).

---

[1] Die Ausdrücke *urú prajā́yai* und *amṛ́taṃ várīmabhiḥ* formulieren die gleiche Anschauung: die Erde ist breit und in ihrer ganzen Ausdehnung fruchtbar. Einmal wird „breit“ (*urú*) durch einen Ausdruck für „Fruchtbarkeit“ (*prajā́*), und einmal ein Ausdruck für „fruchtbar“ (*amṛ́ta*) durch „Breite“ (*várīman*) näher bestimmt. GELDNER übersetzt *amṛ́tam* mit „unsterblich“ und verfehlt damit den Gedanken, den allein schon die Charakterisierung der Eltern als *surétasā* allem Zweifel entrückt.

[2] Ein besonderes Problem bietet der vom rinnenden Blut der verwundeten Aphrodite gebrauchte Ausdruck *αἷμα ἄμβροτον* (E 339 *ῥέε δ'ἄμβροτον αἷμα θεοῖο | ἰχώρ, οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν*, E 870 *ἄμβροτον αἷμα καταρρέον ἐκ ὠτειλῆς*). Soll man sagen: „das unsterbliche Blut“? Aber Blut „stirbt“ eigentlich nicht. (Auf eine Wendung wie etwa δ 79 *ἀθάνατοι . . . δόμοι* darf man sich kaum berufen. Denn das heißt sicherlich nicht „unsterbliche Wohnungen“, sondern „Häuser, die frei von Tod sind“, d. h. „i n denen man nicht stirbt“.) Oder: „Lebenskraft spendendes Blut“? Man könnte an die

Dem griech. *ἄμβροτος* II antwortet ein vedisches *amṛ́ta* „unsterblich“:

RV. I 35,2 *amṛ́taṃ mártyaṃ ca* „den Unsterblichen und den Sterblichen“, I 38, 4 *yád yūyám pṛśnimātaro mártāsaḥ syā́tana stotā́ vo amṛ́taḥ syāt* „wenn ihr, Söhne der Pṛśni, sterblich wäret, wäre euer Preiser unsterblich“, X 17, 2 *amṛ́tām mártyebhyaḥ*, IX 91, 2 c. *amṛ́ta* „unsterblich“ ist ferner anzuerkennen, wo es Beiwort von Göttern ist (viele Belege), aber auch z. B. als Beiwort des Ruhms: III 53, 15 *śrávaḥ . . . amṛ́tam ajuryám* „nicht alternden, unsterblichen Ruhm“.

Ein iranisches *amrta* „unsterblich“ endlich ist anzunehmen in dem Ausdruck Y. IX 1; Yt. VIII 11 *x"ahe gayehe x"anvatō aməšahe* „meines (des Ahura Mazdā, bzw. des Gottes Tištrya) sonnenhaften, unsterblichen Lebens“.

Im Unterschied zum Griechischen kennt das Indische (RV. I 59, 1 usw. *víśve amṛ́tāḥ*, I 127, 8 *víśve amṛ́tāsaḥ* „alle Unsterblichen“) und das Iranische (*spənta aməša* und *aməša spənta* „die heilvollen [1]) Unsterblichen“) ein substantivisches *amṛ́ta* „Unsterblicher“ (im Indischen immer Plural).

4. Die Doppelheit *ἄμβροτος* I „Lebenskraft spendend“ und *ἄμβροτος* II „unsterblich“ ist also keineswegs das Ergebnis griechischer Entwicklung. Sie stammt vielmehr aus der Zeit der idg. Gemeinsprache. Zu erklären ist also idg. *n̥mr̥to-*.

Dem griech. *βροτός* „Sterblicher“ entspricht in der Form vedisch *mṛtá* „tot“, in der Bedeutung *márta* „sterblich“. Wir müssen annehmen, daß idg. nebeneinander lagen:

Lebenskraft enthaltenden Haare der Götter erinnern. Wie die Haare enthält das Blut an und für sich Lebenskraft, in gesteigertem Maße wieder das Blut, das in den Adern der Götter rinnt. Oder soll man an *βρότος* „geronnenes Blut“, skt. *mūrtá* „geronnen“ denken und auffassen: „nicht gerinnbares Blut“? Das Blut der Götter wäre „nicht gerinnbar“, weil es seine Lebenskraft nie verliert. Der Kontext scheint mir für diese Möglichkeit zu sprechen, insbesondere der eigene Name, den das Götterblut erhält.

[1] oder „heiligen“ (im Sinne von H. H. Schaeder, ZDMG XCIV 408). Der Ausdruck ist wohl gewählt in spitzer Gegenüberstellung zu einem aus dem Gemeinarischen ererbten **vispaē aməšā* = *víśve amṛ́tās* „a l l e Unsterblichen“.

*$m_{ṛ}tó$- „tot, sterblich" (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Sterbens zeigt").

**mérto*- oder **mórto*-[1]) „sterblich (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Sterbens charakteristisch zeigt")".

**mṛtó-: mé/órto-* = kypr. *δάλτος*: gr. *δέλτος* „Schreibtafel (eigentlich: „an dem sich der Vorgang des Bearbeitens [lat. *dolare*] zeigt")" = got. gulþ: lett. zelts[2]).

Idg. **n̥mṛto*- muß demnach ursprünglich geheißen haben: a) „nicht tot, lebendig", b) „unsterblich".

Die Bedeutung b) ist die des griech. *ἄμβροτος* II und des vedischen und iranischen *amṛ́ta* „unsterblich"[3]).

Die Bedeutung a) lebt fort in vedisch *amṛtatvá* „Nichttotsein = Leben" (RV. X 107, 2 cd *amṛtatvám bhajante . . . prá tiranta ā́yuḥ* „sie haben Teil am Leben . . sie setzen (glücklich) über die Lebenszeit hinweg[4])"), av. *amərətatāt* „Leben" (meist neben *haurvatāt* „Gesundheit")[5]) und besonders in ved. *amṛ́ta* n. „Lebenskraft" (niemals „Unsterblichkeit"), eigentlich substantiviertes Adjektiv: „das Lebendige". Ein idg. Neutrum **n̥mṛto*- „Lebenskraft" wird im Verein mit ved. *amṛ́ta* n. erwiesen durch griech. *ἀμβρόσιος* „Lebenskraft enthaltend", das mit dem geläufigen Suffix -*i̯o*- davon abgeleitet ist.

Dagegen ließe sich ein idg. **n̥mṛto*- mit der Bedeutung „Lebenskraft spendend (oder enthaltend)" vom Standpunkt idg. Wortbildung nicht verstehen. Aber es gibt einen einfachen Weg zur Erklärung der Entstehung von *amṛta*, *ἄμβροτος* I „Lebenskraft spendend", welche die Exegese notwendig fordert. Wir haben es zu tun mit den Fortsetzungen des appositionell verwendeten **n̥mṛto* n. „Lebens-

---

[1] Vgl. Hesych *μορτός: θνητός?*

[2] Vgl. W. SCHULZE, Kl. Schriften 365 f.

[3] Ich modifiziere hier meine Ausführungen, Untersuchungen 64, wo ich vedisch *amṛ́ta* „unsterblich" auf *amṛ́ta* „nicht tot, lebendig" zurückgeführt habe. Daß beide Bedeutungen alt sind, zeigt griech. *θνητός, βροτός: ἄμβροτος* einer-, die im folgenden besprochenen Wörter andererseits.

[4] Vgl. o. 15.

[5] Verf., Untersuchungen 64, Anm. 2.

kraft". Das appositionelle Verhältnis kann sich gelegentlich so eng gestalten, daß es dem attributiven nahe kommt[1]); die Apposition richtet sich dann im Geschlecht nach dem Begriff, zu dem sie getreten, und schließlich wird das Substantiv zum Adjektiv. In der Tat stehen die vedischen Belege noch auf der Grenzscheide zwischen appositioneller und attributiver Verwendung. *jyótir amṛ́tam, havíḥ . . . amṛ́tam* darf man ohne weiteres auffassen als: „Licht, Opferspeise, die Lebenskraft ist" (d. h. „spendet"). Stärker adjektivischem Gebrauch genähert ist dagegen *amṛ́tam* in *bhū́ma cakratur urú . . . amṛ́tam* „ihr machtet die Erde breit . . . Lebenskraft spendend": *urú* und *amṛ́tam* sind offenbar als parallel konstruiert gedacht. Die gleichen Verhältnisse zeigt das Awestische: *hvarə-xšaētəm aməšəm raēm* „die Sonne, welche Lebenskraft ist, welche Reichtum ist", aber *hvarə-xšaētahe aməšahe raēvahe* „der Lebenskraft spendenden, Reichtum besitzenden Sonne": einmal steht *aməšəm* parallel der Apposition *raēm*, das andere Mal *aməšahe* dem attributiven Adjektiv *raēvahe*. Konsequent zu Ende geführt ist die Entwicklung bei Homer[2]), der auch ein *νύξ . . . ἄμβροτος* mit äußerlich erkennbarer Adjektivierung bietet und der einmal sogar ein *νὺξ ἀβρότη* (Ξ 78) mit radikaler Überführung in den Typ nichtkomponierter Adjektiva (*νεϝός* : *νέϝη*)[3]) wagt: die Unsicherheit der Femininbildung spricht wohl auch für ihre Jugend. Ein *ἱστὸν . . . ἄμβροτον* läßt sich zur Not noch auffassen als: „ein Gewebe, das Lebenskraft ist". Das von *ἀμβρόσιος* geforderte vorgriechische Neutrum **ἄμβροτον* wird also auch durch *ἄμβροτος* I erwiesen.

---

[1] Joh. Schmidt, Pluralbildungen der idg. Neutra 84 ff., Verf., Untersuchungen 32 ff.

[2] Sonstige sichere Beispiele der Adjektivierung von Substantiven sind im Griechischen sehr selten: Schwyzer, Gr. Grammatik II 176 (B II 1 cβ).

[3] *ἀβρότη* für metrisch unmögliches **ἀμβρότη* wie *ἀβροτάξομεν* (K 65) für **ἀμβροτάξομεν*, *ἀδροτῆτα* (Π 857, X 363, Ω 6) für *ἀνδροτῆτα*. Vgl. Wackernagel, NGGW 1909, 58, Anm. 1. Übertragung des Anlauts von *βροτός* (so Schwyzer, Griech. Gramm. I 277) würde ich nicht erwägen. *βροτός* ist stets Substantiv und bildet kein Feminin auf -ᾱ. Außerdem müßte man dann doch annehmen, daß der Dichter, der ein *νὺξ ἀβρότη* formte, dies als „nicht sterbliche Nacht" aufgefaßt habe.

5. H. GÜNTERT, Kalypso 158, meint von dem Substantiv *ἀμβροσία*, es bedeute „rein sprachlich betrachtet": „Unsterblichkeit". Aber kurz darauf (o. c. 159) liest man: „zu *ἀμβροσία*, das Adjektiv ist, muß man *νοτίς, ἐδωδή* ergänzen". Die beiden Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus, wie schon BUTTMANN erkannt hat, der mit richtigem Urteil für ein abstraktes *ἀμβροσία* eintritt (Lexilogus² 133), das sich zu *ἄμβροτος* verhält wie *ἀθανασία* zu *ἀθάνατος*[1]). Er übersetzt es mit „Unsterblichkeit".

Aber auch hier können wir heute weiter kommen. Es ist offensichtlich, daß bei Homer die Vorstellung der „Unsterblichkeit" keineswegs notwendig mit *ἀμβροσίη* verbunden ist.

(Nektar und) Ambrosia wird dem fastenden Achill auf die Brust geträufelt, damit ihn der Hunger nicht erreiche (*T* 347 f., 352 ff.); mit Ambrosia wäscht Here den Schmutz von ihrer lieblichen Haut (*Ξ* 170 f.), ehe sie sich mit „Lebenskraft enthaltendem Öl" salbt; Ambrosia legt Eidothee dem Menelaos und seinen Gefährten unter die Nase, damit ihr süßer Duft den Robbengeruch vertreibe (*δ* 445f.); Ambrosia (und roter Nektar) wird dem toten Patroklos in die Nase geträufelt, damit die Haut sich (bis zur Bestattung) halte (*T* 38 f.).

ἀμβροσίη ist also „Lebenskraft", die sich nun wie die „Lebenskraft enthaltenden" (*ἀμβρόσιος*) oder „spendenden" (*ἄμβροτος* I) Dinge in verschiedenartigen Wirkungen äußert, je nachdem, welche Symptome der Vergänglichkeit sie beseitigt: den Hunger[2]): *T* 347 f., 352 ff., die Verwesung: *T* 38, *Π* 670, 680, den Schweiß der Ermüdung und die die Jugendfrische beeinträchtigende Unsauberkeit: *Ξ* 170 f., den erstickenden, Übelkeit erregenden und an Verwesung erinnernden Geruch der Robbenfelle (*δ* 442 *φωκάων ἁλιοτρεφέων ὀλοώτατος ὀδμή*), unter die Menelaos und die Seinen kriechen müssen: *δ* 446. Auch als Speise der Götter (*ε* 92, 199, *ι* 359, *μ* 63) oder Futter ihrer Pferde (*E* 777) wirkt die Ambrosia zunächst nur als „Lebenskraft": es ist deutlich (*ε* 92 ff.; 199, *μ* 63), daß die Götter immer wieder davon essen, sich demnach immer wieder neue Lebenskraft zuführen;

[1] Zu diesen Bildungen vgl. SCHWYZER, Griech. Gramm. I 468 f. (B III 3 *a* 4).
[2] Vgl. o. 14.

wäre sie geradezu „Unsterblichkeit", würde ja einmaliger Genuß genügen [1]).

Das heißt aber, daß *ἀμβροσία* gebildet ist — nicht von *ἄμβροτος* „unsterblich", sondern — von einem vorgriechischen **ἄμβροτος* „nicht tot, lebendig", das in vedisch *amṛta-tvá* (RV. X 107, 2), av. *amərətatāt* seine Entsprechungen hat. Es bedeutet das gleiche wie das als Abstraktum verwendete Neutrum **ἄμβροτον*, ved. *amṛta* n. „Lebenskraft" (RV. I 23, 19 usw.), das es im Griechischen ersetzt hat und das hier nur noch in adjektivischer Umbildung als *ἄμβροτος* I fortlebt.

6. Es besteht nun auch ein Unterschied zwischen vedischem und griechischem Sprachgebrauch, den festzustellen wir über all der beobachteten Parallelität nicht vergessen dürfen.

Vedisch *amṛ́ta* n. „Lebenskraft", *amṛ́ta* „Lebenskraft spendend" und *amṛtatvá* „Lebenskraft" beziehen sich durchaus auf natürliche Dinge, wenn man sie auch um ihrer segensreichen Wirkung willen gern vom Himmel stammen läßt. Irdische Milch ist gemeint mit RV. I 71, 9 *góṣu priyám amṛ́tam* „die liebe Lebenskraft in den Kühen", natürliche Lebenskraft wohnt im Wasser (RV. I 23, 19); als natürlich erscheint die Lebenskraft des Windes (VI 37, 3), des Lichtes (VII 76, 1), des Regens (V 63, 2); es ist irdische Lebenskraft, an der die Frommen teilhaben (I 23, 19, X 107, 2); mit natürlicher Lebenskraft bekleidet der Soma, wie der Panzer die Gelenke (VI 75, 18); „Anteil an der Lebenskraft" (I 164, 21 *amṛ́tasya bhāgám*) ist ein Ausdruck für irdische Speise [2]).

Dagegen gehören im homerischen Griechisch die Begriffe, die als *ἀμβρόσιος*, *ἄμβροτος* I bezeichnet oder mit *ἀμβροσίη* benannt werden, durchaus in das Gebiet des Wunderbaren. Sie sind — mit Ausnahme des Schlafes und der Nacht — nicht in der irdischen und natürlichen Wirklichkeit, sondern in der Götterwelt beheimatet, deren Existenz für Homer „wirklich" sein mag oder nicht, die er jedenfalls genau von der der Menschen unterscheidet und mit Zügen

---

[1] v. Wilamowitz, Hippolytos 218: „Ohne Nektar altern selbst die Götter". Dies gilt natürlich auch für Ambrosia.

[2] Verf., Untersuchungen 64 f.

ausstattet, die ihm nicht die Beobachtung, sondern die Phantasie und der Glaube zur Verfügung stellt. In einem unirdischen, übernatürlichen, wunderbaren Sinn sind „Lebenskraft enthaltend" oder „spendend" für ihn die Haare der Götter, ihr Salböl, ihre Gewänder, ihre Sandalen, die Speise ihrer Rosse. Aber auch das Geschenk des Schlafes (H 482 ὕπνου δῶρον, vgl. auch η 286 ὕπνον δὲ θεὸς κατ' ἀπείρονα χεῦεν „ein Gott aber goß ununterbrochenen[1]) Schlaf herab") und die Schlaf bringende Nacht stören in dieser Gesellschaft nicht: wunderbar ist jedenfalls ihre geheimnisvolle, erquickende W i r k u n g. Wenn wir genau übersetzen wollen, müssen wir sagen: *ἀμβρόσιος, ἄμβροτος* I „(wunderbare) Lebenskraft enthaltend, spendend" oder — mit Beziehung auf Nacht und Schlaf — „(in wunderbarer Weise) Lebenskraft enthaltend, spendend".

Wie die sprachgeschichtliche Analyse zeigt, hat hier das Griechische gegenüber dem Indischen geneuert. Es ist auch leicht einzusehen, warum. Alle drei Wörter haben hochpoetischen Klang; sie entstammen der älteren — der altäolischen und einer ihr vorausliegenden — Dichtersprache und sind auch nur noch in der Dichtersprache lebendig. Der Dichter braucht sie, wenn er aus der leidigen Alltäglichkeit, aus dem „Gemeinen" sich erhebt „ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen", ins Reich seiner verklärenden, das Wunder bejahenden Phantasie.

7. Abschließend führen wir uns die durch die Vergleichung der einzelnen Tatsachen des Griechischen und Indischen gewonnene Anschauung von der vorgeschichtlichen Entwicklung unserer Wörter an einem Schema vor Augen. Gewisse Einzelheiten bleiben unsicher. Wir können ausmachen, daß die Wörter *ἀμβρόσιος* und *ἀμβροσίη* v o r griechisch sind, aber wir können nicht feststellen, ob sie schon i n d o g e r m a n i s c h sind. Einerseits sind adjektivische Ableitungen auf *-i̯o-* >*ιο*, und Abstraktbildungen auf *-íi̯ā* >*ιᾱ* (vgl. lat. *gratus*: *gratia*, vedisch *hatá*: *hatyā́*) in der indogermanischen Gemeinsprache geläufig: ein **n̥mr̥ti̯o-* und ein **n̥mr̥tíi̯ā* waren auf jeden

---

[1] eigentlich „der keine (zusammengefügten) Enden hat". Vgl. Aristoph. frgm. 250 K δακτύλιον ἀπείρονα: W. SCHULZE, Quaestiones Epicae 116.

Fall theoretisch bildbar; andererseits hat die Möglichkeit, Adjektiva auf *-ιο-* und Abstrakta auf *-ια* neu zu bilden, bis ins nachhomerische Griechisch bestanden. Ähnliches gilt für ved. *amṛtatvá*, av. *amərə-tatāt*.

I) Idg. *mé/órto-* „sterblich“,
erwiesen durch vedisch *márta*, av. *marəta* „sterblich, Sterblicher“, griech. *μορτός: θνητός* (Hesych).

II a) Idg. *mṛtó-* „tot“,
erwiesen durch vedisch *mṛtá*, av. *mərəta-* „tot“ und z. B. lat. *mortuos*, altslavisch *mrztvz* (mit Kontamination der Suffixe *-to-* und *-vo-* im Anschluß an *vivos*, *živz*).

b) Idg. *mṛtó-* „sterblich“,
erwiesen durch homerisch *βροτός* „sterblich, Sterblicher“ nebst *ἄμβροτος* II „unsterblich“, vedisch *amṛ́ta* (RV. I 35, 2 usw.), av. *aməša* (Y. IX 1 usw.) „unsterblich; die Unsterblichen“.

III a) Idg. *n̥-mṛto-*[1] „nicht tot, lebendig“,
erwiesen durch davon gebildete Abstrakta: vedisch *amṛta-tvá* „Lebendigsein, Leben“ (RV. X 107, 2), av. *amərəta-tāt* „Leben“, griech. *ἀμβροσία*, sowie durch III b).

b α) Idg. *n̥-mṛto-* n. „Leben, Lebenskraft“ [substantiviertes Neutrum des idg. Adj. III a) mit Abstraktbedeutung[2])],
erwiesen durch vedisch *amṛ́ta* n. „Leben, Lebenskraft“ (RV. X 129, 2; VI 75, 18 usw.), av. *aməša* n. (Yt. VI 1; 4; 6) sowie durch eine adjektivische Ableitung mittels *-i̯o-*: griech. *ἀμβρόσιος* „Lebenskraft enthaltend“.

β) Idg. *n̥-mṛto-* n. „Lebenskraft“ als enge, attributivem Gebrauch sich nähernde Apposition,
erwiesen durch vedisch *amṛ́ta* (RV. I 159, 2 usw.), av. *aməša* (Yt. VI 0; Y. XXII 24) und griech. *ἄμβροτος* I „Lebenskraft spendend“.

---

[1] Ich verzichte auf die Rekonstruktion des Akzentes. Vgl. die Vermutung u. 32.

[2] Aber für ein Abstraktum von *mṛtá* „tot“ tritt *mṛtyú* m. ein: RV. X 129, 2 *ná mṛtyúr āsīd amṛ́tam ná tárhi* „nicht war der Tod, also auch nicht das Leben“. Ebenso im Avesta: Yasna IX 5 *nōit zaurva ăoha nōit marəθyuš* „nicht war Alter, nicht Tod“.

c) Idg. *n̥-mr̥to-* „unsterblich",
erwiesen durch vedisch *amŕ̥ta*, av. *aməša*, griech. *ἄμβροτος* II „unsterblich".

Wir erhalten also für das Indogermanische ein wohlgegliedertes kleines System sprachlich formulierter Begriffe, die im Verhältnis der Verwandtschaft oder Gegensätzlichkeit stehen:

tot: sterblich = lebendig: unsterblich,

oder tot: lebendig = sterblich: unsterblich;

Ausdrücke für „Totsein", „Sterblichkeit" und „Unsterblichkeit", die mit „Lebendigsein (Leben, Lebenskraft)" eine dritte und vierte Proportionsgruppe bilden könnten, sind nicht erweisbar, wären aber jedenfalls ohne weiteres realisierbar gewesen. Das Vedische bietet ein *amr̥tatvá* (RV. IV 54, 2) „Unsterblichkeit".

Der Gliederung der Begriffe entspricht die formale Gliederung der sprachlichen Zeichen nur sehr unvollkommen. Verschiedenartigen Begriffen gelten nicht differenzierte (Homonyma), dem gleichen Begriff differenzierte Wortformen (Synonyma).

H o n o n y m a: 1. *mr̥tó-* „tot" und *mr̥tó-* „sterblich"; 2. *n̥mr̥to-* „lebendig" und *n̥mr̥to-* „unsterblich"; 3. Adj. Nom. Acc. n. sing. *n̥mr̥tom* „lebendig", „unsterblich" und Subst. Nom. Acc. sing. *n̥mr̥tom* „Lebenskraft".

Vielleicht ist 3. zu streichen. Es ist möglich, wenn auch nicht erweisbar, daß in der idg. Gemeinsprache das Adj. den Akzent auf der letzten Silbe (**n̥mr̥tó-*), das Substantiv auf der vorletzten (**n̥mŕ̥to-* n.) trug[1]). Man müßte annehmen, daß das Vedische die substantivische Akzentuation auf das Adjektiv — sogar dann, wenn es „unsterblich" hieß — übertragen habe.

---

[1] Akzentzurückziehung bei Substantivierung eines Adjektivs, d. h. wenn ein Wort, das ursprünglich dazu dient, einen Begriff nach einer Eigentümlichkeit zu b e z e i c h n e n , dazu verwendet wird, ihn zu b e n e n n e n , im Indischen: WACKERNAGEL, Altind. Grammatik II 19 f. (§ 6 c *α*), vgl. insbesondere *ánna-* n. „Speise" gegenüber *-ná* in Verbaladjektiven (*skanná* usw.), *sā́dhu* „das Gute" gegenüber *sādhú* „gut"; im Griech.: SCHWYZER, Griech. Gramm. I 420 (Wortbildung u. Flexion A 4), vgl. insbesondere *λεῦκος* „Weißfisch" gegenüber *λευκός* „weiß". Das Prinzip ist zweifellos idg.-gemeinsprachlich, wenn auch genaue Wortgleichungen fehlen.

Synonyma: *mé/órto-* „sterblich“ und *mṛtó-* „sterblich“. Vielleicht hat es schon im Indogermanischen neben dem Abstraktum *n̥mṛto-* n. eine oder mehrere gleichwertige Bildungen gegeben. Es ist bemerkenswert, daß jede der drei Sprachen, die das Abstraktum *n̥mṛto-* n. selbst oder in einer Weiterbildung bewahrt haben, auch ein auf andere Weise gebildetes Abstraktum kennen. In jedem Fall ist eine andere Möglichkeit verwirklicht, aber jedesmal handelt es sich um eine schon idg. mögliche Bildung (mit *-tu̯o-*, *-tāt-*, *-i̯i̯ā*): Vedisch *amṛta-tvá* av. *amərəta-tāt*, griech. *ἀμβροσία*.

Weitere Synonyma ergeben sich, wenn man auch zu *n̥mṛto-* „unsterblich“ Abstraktbildungen voraussetzt.

8. Ein solches am unrechten Ort sparsames und dann wieder verschwenderisches System von Ausdrucksformen, die in der Vieldeutigkeit ihres assoziativen Zusammenhanges einen ungebührlich großen Anteil an der Verständigung der Auswertung des syntagmatischen Zusammenhangs[1]) überlassen müssen, ist nicht zweckentsprechend und daher dem Untergang geweiht. In den beiden Sprachen, die ein genügend umfangreiches Material bieten, um eine zuversichtliche Beurteilung der Entwicklung zu erlauben, dem Indischen und dem Griechischen, sieht man, wie es durch ein neues ersetzt wird.

Im Vedischen ist das erste Homonymenpaar in der Weise beseitigt, daß nur noch ein *mṛtá* „tot“ existiert, wodurch zugleich die Synonymität von *mé/órto* und *mṛtó* „sterblich“ verschwunden ist. Vom zweiten sind nur noch Reste vorhanden: *amŕta* „lebendig“ ist nur in ganz geringen Spuren nachzuweisen und wird bald ganz und gar aufgegeben. Aber auch *amŕta* n. „Lebenskraft“ und *amŕta* „Lebenskraft spendend“ gehen verloren. Es bleibt schließlich, in nachvedischer Zeit, nur: *martya* „sterblich“, *mṛta* „tot“, *amṛta* „unsterblich“, *amṛta* n. (in der spezialisierten Bedeutung:) „Lebensspeise“.

Ein Ideal ist nicht erreicht: *martya* und *amṛta* sind formell zu stark, *mṛta* und *amṛta* zu wenig geschieden. Aber ein praktischer Ausweg ist gefunden.

[1]) Die Ausdrücke „assoziativer“ und „syntagmatischer Zusammenhang“ brauche ich im Anschluß an F. DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale 176 ff.

Das Griechische hat andere Richtungen eingeschlagen. Ganz natürlicherweise. Es befand sich ja in einer grundsätzlich anderen Lage, denn das lebendige System von verbalen und nominalen Ableitungen der Wurzel **mṛ* war hier schon in vorgeschichtlicher Zeit durch ein anderes von Ableitungen der Wurzel *θαν-* abgelöst. So beseitigte sich von selbst ein *mṛtó-* „tot“: es wurde ersetzt durch *τεθνηώς, νεκρός* usw. Von dem Synonymenpaar *mórto-* und *mṛtó-* „sterblich“ blieb nur das letztere; ein *μορτός* hielt sich allerdings in irgendeinem provinziellen Winkel, wo es die Gelehrsamkeit erst spät (HESYCH) wieder ausgrub. Die Homonyma *ἄμβροτος* I und II sind bei Homer noch vorhanden. *ἄμβροτος* I wird aber später ganz aufgegeben[1]). Es bleibt schließlich: *βροτός* „Sterblicher, Mensch“, *ἄμβροτος* „unsterblich“, *ἀμβροσία* „Götterspeise“ und *ἀμβρόσιος*, das aber nur als poetisches Wort mit mehr Gefühlswert als deutlich umrissenem Inhalt gebraucht wird. Von Späteren (z. B. PINDAR) wird es offenbar zu *ἄμβροτος* „unsterblich“ in Beziehung gesetzt und als „göttlich“ verstanden. Auch *ἀμβροσία* hat man in diesen Zusammenhang gebracht und als „Unsterblichkeit“ verstanden. Nur als Beweis hierfür hat die von BUTTMANN ans Licht gezogene Tatsache, daß LUKIAN, Dial. deor. 4 *ἀθανασία* als Synonym von *ἀμβροσία*[2]) braucht, einen Wert für die Sprachgeschichte, nicht als Hilfsmittel für die Feststellung des ursprünglichen Sinnes.

Die schließlich im Griechischen entstandene Reihe: *βροτός* „Sterblicher“, *ἄμβροτος* „unsterblich“, *ἀμβρόσιος* „göttlich“, *ἀμβροσία* „(als Unsterblichkeit aufgefaßte) Götterspeise“ zeigt ein System von Bedeutungen in fast idealer Harmonie mit einem entsprechend differenzierten System von Wortformen.

Aber alt ist es nicht. Und es ist auch nicht geschaffen von der Rede des täglichen Umgangs, die auf schnelle, praktische Lösung drängt und nach „idealer Form“ wenig fragt, sondern von bedächtig vom reichgedeckten Tische Homers wählenden Nachfahren seiner Kunst.

---

[1] Nicht ganz eindeutige Reste in der Lyrik: o. 23, Anm. 2.

[2] Vgl. auch z. B. KAIBEL, Epigr. 338, Z. 3.

III. Hades

1. *'Αίδης* [1]) ist bei Homer der unter den Unterirdischen herrschende (O 188 *ἐνέροισιν ἀνάσσων*) Gott der nebligen Schattenwelt des Jenseits (O 191 *'Αίδης δὲ λάχεν ζόφον ἠερόεντα*). Er ist der Bruder des Zeus und Poseidaon (O 188), neben ihm wird die Persephoneia genannt (κ 491; 564), mit der zusammen er bei einer Verfluchung (I 569) und — von Odysseus und seinen Gefährten — vor der Beschwörung der Toten am Eingang der Unterwelt angerufen wird (κ 534, λ 47). Nur selten erscheint er als handelnde Person in einer Sage oder einem Mythos (Herakles entführt seinen Hund: Θ 368, und verwundet ihn mit einem Pfeil: E 395; er erlost den dritten, untersten Teil der Welt als Herrschaftsgebiet: O 187 ff.). Er ist der „Torschließer [des Jenseits]" (Θ 367 *'Αίδαο πυλάρταο*, λ 277 *'Αίδαο πυλάρταο κρατεροῖο*) und wird bezeichnet mit den Adjektiven: *ἴφθιμος* (κ 534 = λ 47) „stark", *ἀδάμαστος* (I 158) „unbezwinglich", *πελώριος* (E 395) „ungeheuerlich", *ἀμείλιχος* (I 158) „unfreundlich" und *στυγερός* (Θ 368) „verabscheuenswert". Er ist den Sterblichen der Verhaßteste aller Götter (I 159 *βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων*).

Der Ort, an den die Seele (*ψυχή*) des Menschen nach dem Tode gelangt, heißt sein Haus (O 251 *δῶμ' 'Αίδαο*, ψ 322, κ 512 *εἰς 'Αίδεω δόμον*) oder seine Häuser (X 52, Ψ 19, 103, 179, δ 834, ο 350, υ 208, ω 204, 264 *εἰν 'Αίδαο δόμοισι[ν]*; X 482 *'Αίδαο δόμους*, κ 175, 491, 564, ξ 208 *εἰς 'Αίδαο δόμους*). Es gibt dort Tore (E 646, Ψ 71 *πύλας 'Αίδαο*), die er als *πυλάρτης* (s. o.) hütet und die gelegentlich seine Stadt bezeichnen (I 312 = ξ 156 *ἐχθρὸς . . . ὁμῶς 'Αίδαο πύλῃσιν*).

Der N e n n u n g dieser seiner Wohnstätte, die zu den Dingen gehört, vor denen der Mensch Scheu empfindet und deren Namen

---

[1] Die folgende Darstellung stimmt weithin überein mit der von M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I 424 ff. gegebenen, vor allem auch in dem endlichen Ergebnis, daß „Hades eine Personifikation des Totenreiches, Persophoneia die alte Königin der Unterwelt" war. In der Beurteilung gewisser Einzelheiten weiche ich immerhin so weit ab, daß ich das für meine Untersuchung wichtige Material vollständig und nach meinen Bedürfnissen geordnet vorlegen muß.

er deshalb nicht gerne ausspricht[1]), kann man ausweichen, indem man sie nur bezeichnet durch den Genetiv des Inhabers [2]). So heißt es:

λ 211, X 389 *εἰν Ἀίδαο* „in dem [Haus, den Häusern, der Stadt] des Hades";

Θ 367, Φ 48, X 213, λ 164, 277, 425, 625, μ 383 *εἰς Ἀίδαο* „in das ... des Hades";

Ψ 76, λ 626, μ 17 *ἐξ Ἀίδαο* (*Ἀίδεω*) „aus dem ... des Hades";

Θ 16 *ἔνερθ' Ἀίδεω* „unterhalb des ... des Hades".

Bemerkenswert ist, daß bei Homer — im Unterschied zu später [3]) — *Ἀίδης* nicht ein Todesgott, sondern als Beherrscher der Unterwelt nur ein Totengott ist. Die Entwicklung von einem Totengott zu einem Todesgott, die wir für *Ἀίδης* voraussetzen müssen, liegt natürlicherweise nahe. Sie hat eine genaue Analogie in der des vedischen Yama, der ebenfalls zunächst — als erster Verstorbener — Herrscher im Reich der Toten ist, später aber (schon in den jüngeren Hymnen des RV, ganz ausgesprochen im Epos) zu der Gottheit wird, die sich selbst die Seelen in ihr Reich holt oder sie sich durch ihre Boten holen läßt.

Außerdem ist nicht zu verkennen, daß das Bild des Gottes *Ἀίδης* bei Homer einigermaßen blaß und arm an echten mythologischen Zügen ist. Seine Beiwörter wechseln zwar stark und haben auch einen ausgesprochenen Gefühlswert, aber sie sind durchweg unanschaulich. Auch das ist später teilweise anders.

Ein *Ἀίδης* nicht als Name des Gottes, sondern im Sinne von „Unterwelt" ist Homer (auch Hesiod) fremd. Aber z. B. bei den

---

[1] Später, als *Ἀίδης* nicht mehr nur Toten-, sondern auch Todesgott ist (s. u.), hat man wohl auch die Nennung des Gottes selbst vermieden: Platon, Kratylos 403 A *φοβούμενοι τὸ ὄνομα* (des *Ἅιδης*) *Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν*.

[2] Von dieser Möglichkeit, die Nennung durch die Bezeichnung mittels eines (elliptischen) Genitivs zu ersetzen, kann man auch sonst Gebrauch machen, z. B. ν 23 *εἰς Ἀλκινόοιο* „in [das Haus] des Alkinoos": Schwyzer, Griech. Gramm. II 120.

[3] Vgl. z. B. Sem. 1, 14 *τοὺς δὲ ... πέμπει μελαίνης Ἀίδης ὑπὸ χθονός*, Kaibel, Epigr. 89, 199, 201 und sonst. Pindar Is. V (VI) 15 *ἀίδαν γῆράς τε* „Alter und Tod": der Name des Todesgottes bezeichnet den Todesvorgang.

Lyrikern ist es nicht selten: [Phok.] 112 *πατρὶς Ἀΐδης*, [Platon] 11, 2 *ὡς ἀλὶ καὶ γαίῃ ξυνὸς ὕπεστ' Ἀΐδης*; Anakreon 32, 5 *Ἀΐδεω ... μυχός*. Pindar Py. IV 43 *Ἀΐδα στόμα*[1]); Simonides 119 (171), 10 *εἰν Ἀΐδῃ* (vgl. Lukas XVI 23 *ἐν τῷ Ἅιδῃ*); Tyrtaios 10 (8), 38; [Phok.] 110 *εἰς Ἀΐδην* Erinna 3 *εἰς Ἀΐδαν*. Daß der Name des Herrschers zum Namen seines Reiches wird, wäre nicht ganz unerklärlich[2]), ist aber doch auch nicht ganz selbstverständlich. Tatsächlich ist man, wie sich herausstellen wird (u. 51), auf einem besonderen, durch die sprachlichen Tatsachen selbst nahegelegten Wege zu der Neuerung gelangt.

2. Weniger durchsichtig liegen die Verhältnisse bei dem Wortstamm *ἄιδ-*, von dem die Formen *ἄιδος* und *ἄιδι* belegt sind.

An mindestens e i n e r Stelle nennt *ἄιδ-* sicherlich nicht den Gott, sondern die Unterwelt: *Ψ* 244 *εἰς ὅ κεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄϊδι*[3]) *κεύθωμαι* „bis ich selbst durch die Unterwelt verborgen werde“. Vgl. *ω* 204 (∼ X 482) *εἰν Ἀΐδαο δόμοις ὑπὸ κεύθεσι γαίης* „in den Häusern des Hades, unter den Verbergungen der Erde“; Kaibel, Epigr. 208,4 *στυγνὸς ἄπαιδα δόμοις ἀμφεκάλυψ' Ἀΐδης*.

Wahrscheinlich ist die Bedeutung „Unterwelt“ auch, wo der Dativ *Ἄϊδι* neben *προϊάπτειν* erscheint (A 3 *πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν*, Z 487, *Λ* 55): nicht dem Gott, sondern der Unterwelt werden die Seelen (A 3) oder die Köpfe (*Λ* 55) „herabgeworfen“[4]). Nirgends findet sich ein *Ἀΐδῃ* mit *προϊάπτειν* konstruiert[5]).

---

[1] Py. V 96 bezeichnet *ἀΐδαν* als Name des Jenseits das Grab.

[2] Man wird etwa daran denken, daß gelegentlich Homer *Ἥφαιστος* für „Feuer“ (z. B. B 426), die augusteischen Dichter *Juppiter* (z. B. Horaz, Carm. I 22, 20) für „Himmel“ sagen.

[3] Mit metrischer Dehnung der letzten Silbe. Ein *Ἀΐδῃ* zu konjizieren, wird man kaum wagen dürfen. Warum sollten Spätere diese Form, die ihnen ganz unanstößig hätte sein müssen, geändert haben? Nach M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion 426 ist *Ἄϊδι κεύθωμαι* der Phrase *Ἄϊδι προΐαψεν* nachgebildet.

[4] Vgl. W. SCHULZE, Qu. Ep. 168.

[5] Aber: E 190 *Ἀϊδωνῆι προϊάψειν*. Hier muß es sich, wie schon die künstlich-dichterische Stammform *Ἀϊδωνευ-* (RISCH, Wortbildung § 57 c) zeigt, um eine verhältnismäßig junge Prägung handeln, die nun allerdings verrät, daß man *Ἄϊδι* als „dem Gott Hades“ mißverstehen konnte.

Möglich ist sie aber auch sonst:

λ 635 ἐξ Ἄιδος kann heißen: „aus der Unterwelt",

Z 284, 422, X 425 Ἄιδος εἴσω[1]): „in die Unterwelt", vgl. η 135 ἐβήσετο δώματος εἴσω, ϑ 290 εἴσω δώματος ᾔει[2]).

κ 502 εἰς Ἄιδος braucht man nicht aufzufassen in Analogie zu εἰς Ἀίδαο „in das [Haus] des Hades", man kann ebensogut sagen: „in das [Gebiet] der Unterwelt" unter Berufung auf δ 581 εἰς Αἰγύπτοιο διιπετέος ποταμοῖο „in das [Gebiet, Wasser] des Aigyptos[3]), des am Himmel fliegenden[4]) Stromes". Entsprechendes gilt für Ω 593 εἰν Ἄιδος und H 330 (und sonst) Ἄιδόσ δε.

Ἄιδος neben einem Wort für Haus: Y 336 δόμον Ἄιδος εἰσαφίκηαι; H 131 (und sonst) δόμον Ἄιδος εἴσω; Ψ 74, λ 571 εὐρυπυλὲς Ἄιδος δῶ, braucht kein attributiver Genitiv wie Ἀίδαο in εἰς Ἀίδαο δόμον, δῶμ' Ἀίδαο, sondern kann ein appositiver Genetiv sein: „das Haus der Unterwelt (= welches die Unterwelt ist)"[5]). Vgl. z. B. Δ 406 Θήβης ἕδος, α 2 Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον[6]).

Π 625 (∼ E 654 = Λ 445) εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' Ἄιδι κλυτοπώλῳ kann ohne weiteres heißen: „den Ruhm mögest du m i r geben, die (deine) Seele aber der U n t e r w e l t . . ."[7]), wenn auch „dem Gott der Unterwelt" zunächst nahe zu liegen scheint.

---

[1] Niemals Ἀίδαο neben εἴσω.

[2] SCHWYZER, Griech. Gramm. II 547 nebst Anm. 2.

[3] Nach SCHWYZER, Griech. Gramm. II 120, Anm. 4, „wird an den Gott gedacht sein, dessen Behausung der Fluß ist". Das wird durch die Apposition widerlegt. Es gibt auch gar keinen Grund, weshalb beim elliptischen Genetiv durchaus nur „Haus" zu ergänzen sein sollte. In Frage kommt vielmehr jeder Begriff, den der Zusammenhang selbstverständlich und eindeutig ergibt.

[4] LÜDERS, Varuna I 11; 141, Anm. 5.

[5] Das Jenseits als Haus ist eine naheliegende, weit verbreitete Vorstellung. WINKLER, in Wörterbuch des deutschen Aberglaubens s. v. Hölle 196; 201 (Helhaus, das Völuspa 38 geschildert wird); 203.

[6] SCHWYZER, o. c. 121 f.

[7] Über κλυτόπωλος unten 48 f.

Nur [1]) in N 415 εἰς Ἄϊδος . . . πυλάρταο κρατεροῖο zwingt uns die Apposition zu Ἄϊδος zu der Auffassung: „in das [Haus] des [Gottes] Hades, des starken Türschließers".

Wir stehen also vor einem Dilemma:

Entweder waren Ἀΐδης und Ἄϊδ- von altersher als Namen des Todesgottes Synonyma. Dann muß man mit der wohl herrschenden [2]) Meinung in Ἄϊδ- „Unterwelt" (sicher nur in Ψ 244) eine Art Vorläufer der späteren Entwicklung sehen, die zu einem Ἀΐδης „Unterwelt" führt.

Oder aber sie waren ursprünglich verschiedener Bedeutung: Ἄϊδ- „Unterwelt", Ἀΐδης „Gott der Unterwelt". Dann muß man annehmen, daß die eigentlich nicht parallelen Ausdrucksweisen:

ἐξ Ἄϊδος „aus der Unterwelt": ἐξ Ἀΐδαο „aus dem [Haus] des Ἀΐδης"

εἰς Ἄΐδος „in das [Gebiet] der Unterwelt: εἰς Ἀΐδαο „in das [Haus] des Ἀΐδης"

δόμος Ἄϊδος, Ἄϊδος δῶ „das Haus, welches die Unterwelt ist": Ἀΐδαο δόμος, δῶμ' Ἀΐδαο „das Haus des Ἀΐδης"

mißverständlich als analog konstruiert aufgefaßt wurden und man auf Grund dieses Mißverständnisses ein Ἄϊδ- = Ἀΐδης (sicher nur in N 415) gefolgert hat.

Für diese und zugleich gegen die erste Alternative sprechen die folgenden Tatsachen des homerischen Sprachgebrauches, die die schon durch die Verschiedenartigkeit der Stammbildung nahegelegte Vermutung stützen, daß zwischen Ἄϊδ- und Ἀΐδης ein Bedeutungsunterschied ursprünglich bestanden hat:

1. Angerufen (zusammen mit Persephoneia) wird nur Ἀΐδης.
2. Nur Ἀΐδης erscheint in mythologischem Zusammenhang.

---

[1] Diese Ansicht vertritt auch, wie ich NILSSON, o. c. 426, Anm. 3, entnehme, C. V. Østergaard in einem mir nicht zugänglichen Aufsatz Norsk Tidskrift for Filologi 3. R. XIII „Hades". Die Gegenbemerkungen NILSSONS, l. c., haben mich nicht überzeugt. Wie früh immer die Möglichkeit einer Mißdeutung bestanden haben mag, der typische Sprachgebrauch Homers läßt einen Unterschied zwischen Ἄϊδ- und Ἀΐδης erkennen. Zu Ἄϊδι κλυτοπώλῳ vgl. u. 40, 48 f.

[2] Vgl. z. B. LIDDEL-SCOTT s. v. Ἀΐδης.

3. Die Adjektive ἴφθιμος, ἀδάμαστος, πελώριος, ἀμείλιχος, στυγερός und ἔχθιστος charakterisieren nur Ἀίδης, nur Ἀίδης heißt ausdrücklich θεός.
4. Das einzige Adjektiv, das bei Ἀϊδ- steht, ist κλυτόπωλος, das sich in seiner eine konkrete Einzelheit bezeichnenden Bedeutung auffällig von den vagen ἴφθιμος usw. abhebt.
5. Da κλυτόπωλος als Bahuvrihi geschlechtlich doppeldeutig — — als Mask. oder als Fem. — ist, erscheint Ἄιδ- eindeutig als Mask. bestimmt nur durch die Apposition πυλάρτης κρατερός, die sich auch bei Ἀίδης findet und an der einen Stelle, an der sie zu Ἄιδ- tritt, aus diesem Zusammenhang übertragen sein kann.
6. Mit προϊάπτειν wird nur der Dativ Ἄιδι konstruiert.
7. Ἄιδος mit Länge der ersten Silbe begegnet nur vor εἴσω (12 Stellen) und einmal (Y 336) vor εἰς. Offenbar beruht diese Länge auf metrischer Dehnung, die notwendig wurde, weil zwei gewohnheitsmäßig eng verbundene Wörter nicht nebeneinander im ep. Vers untergebracht werden konnten (vgl. εἰν ἁλί, ὑπεὶρ ἅλα: W. SCHULZE, Qu. Ep. 216 ff.). Sie hätte leicht vermieden werden können, wenn εἰς Ἀίδαο, εἰς Ἀίδεω, die vorzüglich in den epischen Vers passen, tatsächlich von Anbeginn dasselbe besagt hätten wie Ἄιδος εἴσω. Eben weil das nicht der Fall war, konnte dieses nicht durch jene ersetzt werden; man mußte also ein nichtepisches Ἄιδος εἴσω durch Dehnung der ersten Silbe für den Vers tauglich machen.

Die angeführten Tatsachen mögen mit unterschiedlicher Schwere in die Wagschale fallen. Ihr vereinigtes Gewicht läßt kaum einen Zweifel, daß die zweite Alternative der ersten vorzuziehen ist, für welche nichts spricht als der spätere Sprachgebrauch und unsere liebe Gewohnheit, die hier wie oft das Unbewiesene als selbstverständlich und natürlich gegeben erscheinen läßt.

3. Die endgültige Entscheidung bringt die Analyse der Stammbildung. Wenn diese, wie ich glaube, zu einer plausiblen etymologischen Erklärung der Bedeutung „Unterwelt" für Ἄιδ- führt, die zugleich das bisher ungelöste Problem der Aspiration des attischen

Ἀίδης erledigt sowie auch die spätere Doppeldeutigkeit von *Ἀίδης* zwanglos verstehen läßt, haben wir ein sicheres Ergebnis gewonnen. Denn wenn wir von drei verschiedenen Seiten her: von der Beobachtung des Sprachgebrauchs, von der grammatischen Analyse der Wortformen und von der etymologischen Wahrscheinlichkeit, immer zum gleichen Ziel gelangen, werden wir schwerlich jeweils eine falsche Richtung eingeschlagen haben.

Neben einem zweifellos maskulinen Stamm *ἀίδᾱ-* „Herrscher der Unterwelt" steht ein *ἄιδ-* unbekannten Geschlechts. Denn die einzige Stelle, da es als Mask. verstanden werden muß (N 415), ist zugleich diejenige, an der es nicht „Unterwelt" heißen k a n n, sondern „Herrscher der Unterwelt" heißen m u ß.

Wackernagel hat vermutet, daß *ἄιδ-* ursprünglich ein Fem. war [1]. Er sieht in *Ἄιδ-* eine Bildung auf *-ιδ-*, zu der sich *Ἀίδης* verhielte wie *Δαναίδης* zu *Δαναίς*. Diese Auffassung scheitert an der Unmöglichkeit einer einwandfreien etymologischen Erklärung eines Stammes *ἄ-ιδ-* = *ἄϜ-ιδ-*. Von einer Wz. *au̯* aus gelangt man zu keinem sinnvollen Ergebnis. Wackernagels Zurückführung von *ἀ̄Ϝ-ιδ* auf **αἰϜιδ-*<*αἰϜιδ-* [2]) vermag zwar die Prosodie von *Ἀίδης* usw., aber nicht die homerischen Messungen *ἄϜιδῑ* zu erklären, wie Solmsen, Untersuchungen 71 ff., abschließend gezeigt hat. Als alt kommt nur *ἀϜιδ-* in Frage, und das kann kein Fem. auf *-ιδ-*, sondern muß ein Kompositum mit einer Wz. *u̯id* als Hinterglied sein.

So erklärt denn Solmsen, l. c., wie schon W. Schulze, Qu. Ep. 468, *ἀϜιδ-* als „unsichtbar" [3]), also als Fortsetzung eines idg. **n̥-u̯id*. Der Akzent auf der ersten Silbe in *ἄιδι, ἄιδος, ἄιδός δε* könnte äolisch sein [4]).

Ein idg. **n̥-u̯id* ist selbst doppeldeutig. *-*u̯id-* kann sein 1. ein Wurzel-Adjektiv: „nicht sehend, nicht sichtbar" (vgl. den Typus *ἄζυξ* „unvermählt", *ἀδμής* „unbezwungen"), 2. ein fem. Wurzelnomen: „Nichtsehen, Nichtgesehenwerden = Unsichtbarkeit".

[1] KZ. XXVII 277; Vermischte Beiträge 8.
[2] Vermischte Beiträge 4 ff., insbes. 7.
[3] So auch Schwyzer, Griech. Gramm. I 266.
[4] Wackernagel, NGGW. 1914, 111; Specht, KZ. LV 112.

Ein ἄϝιδ- f. „Unsichtbarkeit“ gibt nun an einer Stelle einen ausgezeichneten Sinn: E 844 f. . . . αὐτὰρ Ἀθήνη | δῦν' ἄιδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης. Nicht mit dem „Helm der Unterwelt“ [1]), sondern mit dem „Helm der Unsichtbarkeit“ verhüllt sich die Göttin [2]). Schlechtweg als „Tarnkappe“ brauchen Aristophanes (Ach. 390) und Platon (Rep. 612 b) Ἄιδος κυνῆ (ohne Ersetzung des epischen Ἄιδος durch ihr Ἅιδου!). Nichts anderes heißt auch Ἄιδος κυνέη bei Hesiod, Scut. 227, wenn auch der Dichter, dem die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks selbstverständlich nicht mehr klar war, sie sich offenbar zurechtlegt als „Helm der Unterwelt“ (oder: „des Gottes Hades“): er beschreibt ihn mit den Worten: νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα, offenbar weil das Reich des Hades ζόφος ist (Ilias O 191 Ἀίδης δὲ λάχεν ζόφον ἠερόεντα). Wo kämen wir hin, wenn wir die ausdrücklich vorgetragenen oder angedeuteten [3]) etymologischen Erklärungen des Hesiod zur Grundlage sprachgeschichtlicher Überlegungen machten!

Selbstverständlich müssen wir die Möglichkeit bedenken, daß ἄϝιδ- f. „Unsichtbarkeit“, das mir für E 845 ohne jede Frage festzustehen scheint, zur Bezeichnung und dann zur Benennung des Aufenthaltortes der nach dem Tode vom Körper gewichenen Seelen geworden ist: Ἄιδος εἴσω z. B. würde ursprünglich geheißen haben: „in das [Gebiet] der Unsichtbarkeit“, ψυχὰς ἄιδι προίαψεν: „er warf die Seelen der Unsichtbarkeit herab“.

4. Dagegen erheben sich nun gewichtige Bedenken, die mir bei sorgfältiger Überlegung unüberwindlich scheinen. Die Seelen (ψυχαί),

---

[1] Die Erörterung von MALTEN, Das Pferd im Totenglauben (Jahrb. des arch. Instituts XXIX) 236 geht von der unhaltbaren Voraussetzung aus, ἀιδ- sei Benennung des Unterweltsgottes. Aber auch abgesehen davon, läßt sie die Hauptsache unerklärt, wieso nämlich dieses angebliche „Besitzstück des Gottes Hades“, das sich als „Rest einer theriomorphen Bildung des Töters“ behauptet habe, eigentlich unsichtbar macht.

[2] Im Prinzip treffe ich mit LAMER, Pauly-Wissowa s. v. κυνέη 2519 ff., dem nur die, im Grunde ganz naheliegende, grammatische Analyse des Ausdrucks nicht gelungen ist.

[3] Über etymologisierende Wortspiele Hesiods handelt neuerdings DEICHGRÄBER, KZ LXX 19 ff., dessen Beurteilung ich mich völlig anschließe.

die ins Jenseits gelangen, sind ja auch während der Lebenszeit wachen Augen „unsichtbar". Ja, was ihnen gemäß der homerischen Auffassung nach dem Tode verbleibt, ist gerade ihre — allerdings bedingte — Sichtbarkeit: als „Bilder" (*εἴδωλα*), die man nicht fassen kann (λ 206 ff.), leben sie drüben weiter: Ψ 103 f. . . . *ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀίδαο δόμοισιν | ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν*. Und gewiß wird man nicht annehmen dürfen, daß das in einer noch früheren Zeit — als man nämlich das Jenseits als „die Unsichtbarkeit" benannt hätte — etwa anders gewesen sei. Die *ψυχή* als „Bild" des leiblich lebenden Menschen beruht auf uralter — und zugleich ewig junger — Auffassung: das bedarf heute keines Nachweises mehr.

Das Reich des Jenseits selbst ist Menschen schwer erreichbar, aber Höllenfahrer aller Völker und Zeiten, ein Odysseus, ein Bhṛgu, ein Dante haben erzählen können, was sie mit eigenen Augen g e s e h e n haben, nachdem sie nur einmal den Zugang gefunden.

Das Jenseits als Reich der Unsichtbarbeit [1]) — darauf mag ein grübelnder Skeptiker, ein agnostisches Zeitalter kommen: der lebendige Volksglaube, in dem die Vorstellung des Jenseits eine so bedeutende Rolle spielt, meint auf jeden Fall Wichtigeres, er meint Positives zu wissen. Wir haben ein gutes Recht, zu erwarten, daß sich in der Benennung dieses Elementes des Volksglaubens ein charakteristischer Zug seines Wissens wiederfindet.

Nun braucht ein äolisches *ἀϝιδ-* gar nicht auf **n̥-u̯id* zurückzugehen. Nichts hindert die Annahme, daß ihm ein älteres **sm̥-u̯id* zugrunde liegt. Dafür gibt es sogar einen sehr brauchbaren äußeren

[1] W. Schulze, Qu. Ep. 468, beruft sich auf Platon, Gorgias 493 B *ἐν Ἅιδου — τὸ ἀειδὲς δὴ λέγω*; Kratylos 403 A *ὁ δὲ Ἅιδης, οἱ πολλοὶ μέν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ ἀειδὲς προσειρῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ*. Der Schluß der Kratylosdiskussion scheint mir deutlich zu machen, daß Platon *τὸ ἀειδές* als „das, wovon man nichts w e i ß" oder vielmehr: „das Wissenslose" aufgefaßt hat: 404 B *καὶ τό γε ὄνομα ὁ Ἅιδης . . . πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ ἀειδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ ἀεὶ εἰδέναι*. „Und was seinen Namen anbetrifft, [so] ist der Hades weit entfernt davon, nach der ‚Wissenslosigkeit' benannt zu sein, sondern vielmehr [ist er benannt] danach, daß er alles Schöne ‚immer weiß'."

Anhalt: die Aspiration des von einem *ἀϝιδ- abgeleiteten ἅιδης im Attischen, mit der sich die Befürworter der Herleitung aus *n̥-u̯id vergeblich abmühen [1]).

Ein idg. *sm̥u̯íd ist noch mehrdeutiger als *n̥u̯íd. Am nächstliegendsten und einleuchtendsten wäre ein Zusammenhang mit der Wz. *vid* „erlangen, finden", die im RV. in Verbindung mit *sam* und in medialer Flexion als „sich zusammenfinden mit" des öfteren belegt ist. Idg. *sm̥u̯íd f. wäre „das Sichzusammenfinden".

Ein vorgriechisches *ἁϝίδ- f., äol. ἄϝιδ- (f.) hätte also ursprünglich bedeutet: „das Sichzusammenfinden" = „der Ort des Sichzusammenfindens" = „das Jenseits".

Daß man im Jenseits „sich zusammenfindet", ist ein Gedanke, den wir ohne weiteres zu verstehen glauben. Die Gemeinsamkeit des Todesschicksals führt zum gemeinsamen Aufenthalt; das ist ein *locus communis* antiker Lyrik: Pi. Ne VII 30 *ἀλλὰ κοινὸν γὰρ ἔρχεται κῦμ' Ἀίδα*; [Phok.] 112 f. *κοινὰ μέλαθρα δόμων αἰώνια καὶ πατρὶς Ἅιδης | ξυνὸς χῶρος ἅπασι, πένησί τε καὶ βασιλεῦσιν.* A P. VII 452 *κοινὸς πᾶσι λιμὴν Ἀίδης*; Horaz, Carm. II 3, 25 *omnes eodem cogimur* „Alle werden wir an den gleichen Ort (den Orcus) zusammengeführt"; Ovid, Met. X 32 f. . . . *paulumque morati serius aut citius sedem properamus ad unam.*

Aber wir werden vorsichtig sein müssen. Die halb philosophische, halb sentimentale Resignation, mit der an diesen und ähnlichen Stellen reflektierende Dichter sprechen, ist kaum urtümlich. Der einfache Mensch wird sich den Gedanken an das Jenseits kaum mit dem Trost erträglich machen, daß er ja nur ein allgemeines Los teile. Er wird sich lieber an den — erfahrungsgemäß auch unter Christen, die dafür in ihrer Glaubenslehre keinerlei Anhalt haben, weit verbreiteten — optimistischen Glauben halten, daß er durch den Tod mit den schon verstorbenen Gliedern seiner Familie, mit seinen Ahnen wieder vereint wird und so eine Entschädigung für

---

[1] Vgl. z. B. SCHWYZER, Griech. Gramm. I 266, „att. *Ἅιδης* . . . mit sekundärer Aspiration (um dem Anklang an *ἄιδω* zu entgehen?)". Abgesehen davon, daß der Anklang wirklich keine ernsten Folgen hätte haben können, zeigt Kratylos 403 A ff. (o. 43, Anm. 1), daß die Aspiration ihn nicht beseitigt hätte.

die Trennung von den Lieben erhält, die er vorläufig auf der Erde zurückläßt. Es ist ein Glaube, an dem die Menschen zu allen Zeiten gehangen haben[1]). Schon deshalb würde ich als Interpretation von **sm̥u̯íd* „Jenseits“ vorschlagen: „das Sichzusammenfinden [mit den Ahnen]“.

Daß das richtig ist, wird nun aufs schlagendste bestätigt — nicht so sehr durch vedische Anschauungen, die nicht mehr und nicht weniger beweisen als sonstige ethnologische Analogien, als vielmehr — durch vedischen Sprachgebrauch, der *sam* + *vid* in Verbindung mit dem Instrumental *pitŕ̥bhiḥ* „mit den Vätern“ in dem für **sm̥u̯íd* vorausgesetzten Sinne tatsächlich darbietet. Im RV. wird das Zusammenkommen mit den Vätern als wichtiger, charakteristischer Zug des Eingehens in das Jenseits betrachtet, z. B. X 14, 8 ab *sáṃ gacchasva pitŕ̥bhiḥ sáṃ yaména . . . paramé vyòman* „Komm zusammen (o Toter) mit den Vätern, mit Yama . . . im höchsten Himmel“; X 14, 1 cd *vaivasvatáṃ saṃgámanaṃ jánānāṃ yamáṃ rā́jānam . . .* „den König Yama, den Sohn des Vivasvat, bei dem die Zusammenkunft der Leute ist“; X 154, 4 cd *pitŕ̥̄n . . . yama . . . ápi gacchatāt* „zu den Vätern möge er (der Tote), o Yama, gelangen“.

Auch der Ausdruck *pitŕ̥bhiḥ sam* + *vid* ist im RV. mehrfach belegt, allerdings in Zusammenhängen, die mit dem Eingehen des Toten ins Jenseits nichts zu tun haben, in denen er also auch nicht den Sinn haben kann: „sich [nach dem Tode] mit seinen Ahnen im Jenseits vereinigen“. So ist VIII 48, 13 vom Soma die Rede, der *pitŕ̥bhiḥ saṃvidānáḥ* „sich mit [seinen] Vätern (den himmlischen Somaströmen) vereinigend“ vom Opferplatz in den Himmel gelangt[2]); X 169, 4 von Prajāpati, der *víśvair devaíḥ pitŕ̥bhiḥ saṃvidānáḥ* „mit allen Himmlischen [und] den Vätern sich vereinigend“ Kühe

---

[1] So leben die alttestamentlichen Wendungen „zu seinen Vätern gehn“ = „sterben“ (Gen. 15, 15); „sich zu seinem Volk versammeln“ = „ins Jenseits eingehen“ (Gen. 25, 8; 35, 29) in deutschem („*sich zu seinen Vätern versammeln*“) und englischem („*to be gathered to one's fathers*“) Sprachgebrauch bis heute weiter.

[2] Vgl. Lüders, Varuna I 202 ff., insbes. 231.

schenken soll; X 14, 4 von Yama, der *áṅgirobhiḥ pitṛ́bhiḥ saṃvidānáḥ* „mit den Angiras [und] den Vätern zusammen“ zum Genuß der Opferspeise sich auf die Spreu niederlassen soll.

Vom Toten selbst, dessen Aufsteigen in die Himmelswelt nach rigvedischem Denken durchaus in Analogie zu dem des Soma steht [1]), wird der Ausdruck im RV. nicht gebraucht. Daß wir es hier mit einer zufälligen Lücke unseres Materials zu tun haben, würde sich sowieso vermuten lassen: im RV. wird eben von diesen Dingen nur selten gesprochen. Vollgültig bewiesen wird es durch einen Vers des AV., der sich inhaltlich genau mit RV. X 14, 8 deckt, und in dem nun an Stelle von *pitṛ́bhiḥ sám + gam* ein unserer Voraussetzung gemäßes *pitṛ́bhiḥ sam + vid* tatsächlich erscheint: AV. VI 63, 3 cd *yaména tvám pitṛ́bhiḥ saṃvidānā́ uttamáṃ nā́kam ádhi rohayemám* „mit Yama, mit den Vätern dich zusammenfindend, besteige (o Toter) diesen höchsten Himmel“.

Mir scheint, der Ansatz von vorgriech. **ἀϝίδ-* f. „Jenseits“ und die dafür erschlossene Bedeutung „Sichzusammenfinden [mit den Vätern]“ klingt so einwandfrei zusammen mit dem vedischen *pitṛ́bhiḥ sam + vid* in dem Sinne, den es AV. VI 63, 3 hat und der auch RV. VIII 48, 13 durchschimmert, daß wir hier das volle Recht haben, von einer mit Sicherheit wiederherstellbaren idg. Formulierung zu sprechen. Sie erweist die weit verbreitete Vorstellung von einem Jenseits, wo man mit seinen Ahnen zusammentrifft, auch für die Träger der idg. Gemeinsprache. Damit ist das Bestehen des Glaubens an ein Totenreich für die idg. Vorzeit dem Zweifel [2]) entrückt.

5. Die idg. Jenseitsvorstellungen müssen optimistischer gewesen sein, als das grau in grau gemalte Unterweltsbild Homers. Die hoff-

---

[1] Daher z. B. das bekannte Gebet an Soma in die Himmelswelt zu versetzen und dort unsterblich zu machen (IX 113, 7 ff.). Unausgesprochen zwar, aber unverkennbar liegt der Gedanke zugrunde, daß der zum Himmel emporsteigende himmlische Trank den, der ihn sich einverleibt und sich ihm so in mystischer Weise vereinigt hat, mit sich nimmt.

[2] SCHRADER-NEHRING, Reallexikon² unter „Totenreiche“ § 2: „Ob derartige Totenreiche für die idg. Urzeit angesetzt werden dürfen, steht dahin.“

nungsvolle Bedeutung des alten *$s\mathring{m}\hat{u}id$ — ja, jeden mit dem Todesschicksal versöhnenden, tröstenden Klang hat das homerische ἄ[ϝ]ιδ- offenbar längst verloren.

Aber nicht nur in der Etymologie des Namens, auch sonst haben sich gelegentlich Spuren einer älteren, freundlicheren Anschauung erhalten. Teiresias nennt zwar dem Odysseus das Jenseits einen ἀτερπὴς χῶρος (λ 94), ein „nicht sättigendes Land", d. h. ein Land, wo nichts wächst [1]), aber λ 539, 573 wird die Unterweltslandschaft als Asphodeloswiese (ἀσφοδελὸς λειμών) bezeichnet. Daß hier ἀσφοδελός griechische, vielleicht nur homerische Zutat ist, bedarf keines Nachweises. Es ist auch unwesentlich, ob es sich beim ἀσφόδελος um eine schöne, wie v. Wilamowitz (Ilias und Homer 491) sagt, oder vielmehr um eine Pflanze handelt, „die einer Gegend ein bedrückendes Aussehen geben kann", wie Wiesner (Grab und Jenseits 209) behauptet: jedenfalls ist er eine Ödlandpflanze, paßt also nicht auf einen λειμών, eine „Wiesenaue". Die *contradictio in adiecto*, die der Ausdruck ἀσφοδελὸς λειμών bietet, allein schon zwingt zu dem Schluß, daß die Anschauung von der Jenseitslandschaft als einem ἀτερπὴς χῶρος, einer mit Asphodelen bewachsenen Ödlandsteppe, sich an die Stelle einer älteren geschoben hat, der sie vielmehr eine freundliche Wiesenaue war.

Er wird als richtig bestätigt durch die Tatsache, daß das Jenseits als grüne, saftige Wiese und Viehweide allenthalben, in den verschiedensten Gegenden der Welt, immer wieder begegnet [2]). Insbesondere fällt ins Gewicht, daß RV. X 14, 2 die Totenwelt *gávyūti* „Rinderweide" genannt wird: *yámo no gātúṃ prathamó viveda naíṣā gávyūtir ápabhartavā́ u yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúḥ* . . . „Yama

[1] wie die Felsen η 279 πέτρῃς πρὸς μεγάλῃσι . . . καὶ ἀτερπεῖ χώρῳ. Daß ἀτερπής nicht einfach „unerfreulich" heißt, sondern daß der alte Sinn der Wz. *terp* „sättigen" — im Ai. gut erhalten — hier noch lebendig ist, zeigt die Verwendung von ἀτερπής als Attribut eines widerlichen, und deshalb zur Sättigung ungeeigneten M a h l e s (κ 124) und des H u n g e r s, der seinem Wesen nach „nicht sättigt" (T 354).

[2] Vgl. H. A. Winkler im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens s. v. *Hölle*, 195; 199; 202.

hat uns als erster den Weg gefunden — nicht kann diese Rinderweide fortgenommen werden, wo unsere ersten Väter hingegangen sind . . .". Wenn hier auch die letzte Evidenz fehlt, die allein der Nachweis einer genau entsprechenden sprachlichen Formulierung bieten könnte, scheint mir doch das Zusammenstimmen einer bei Homer gerade noch erkennbaren vorgriechischen mit einer im RV. ausdrücklich bezeugten, aber im Zusammenhang mit den üblichen ebenfalls überraschenden Anschauung eine hohe Wahrscheinlichkeit für ihr idg. Alter zu liefern.

In das ursprüngliche Bild der Ἀϝιδ- als λειμών paßt nun auch das Beiwort κλυτόπωλος, das sie an drei Stellen (E 654, Λ 445, Π 625) empfängt[1]. Es springt in die Augen, daß κλυτόπωλος „wo es berühmte Fohlen[2] gibt" (vgl. β 18 usw. Ἴλιον εἰς ἐύπωλον) eine tref-

[1] Die Deutung auf das Gespann des aus der Erde hervorbrechenden Todesgottes, der sich die Seelen raubt (vgl. MALTEN, Arch. f. Religionswissenschaft XII 309 nebst Anm. 2, modifiziert bei NILSSON, o. c. 425), muß natürlich fallen, einmal weil Ἀίδης bei Homer nicht Todes-, sondern nur Totengott ist, zum andern aber weil Ἀιδ- nicht „Gott Hades", sondern „Jenseits" heißt — auf jeden Fall doch wohl in solch feststehender, zweifellos ererbter Formel. Daß man die auf der Jenseitswiese weidenden Fohlen irgendwann mit den „Seelenrossen" (vgl. hierzu MALTEN, Das Pferd im Totenglauben. Jahrb. arch. Inst. XXIX, Heft 4, insbes. 215 f.) in Verbindung gebracht hat, wäre denkbar. (Übrigens leugnet NILSSON, o. c. 181, Anm. 3, in ausdrücklichem Widerspruch zu MALTEN besondere Beziehungen des Pferdes zum Totenreich.) Jedenfalls scheint mir die Charakterisierung der πῶλοι als κλυτό- an und für sich zu zeigen, daß ursprünglich nicht an „Seelenrosse", sondern ganz einfach an wohlgenährte Weidetiere gedacht war. Das wird noch mit fast überflüssiger Deutlichkeit bestätigt durch die Wahl des Wortes πῶλο-, vgl. nächste Anm.

[2] Die ungenaue Übersetzung von πῶλο- mit „Roß" ist letzten Endes dafür verantwortlich, daß man überhaupt darauf gekommen ist, κλυτόπωλος auf das Gespann des Gottes Hades zu beziehen. Wenn man den Gott der Unterwelt, in späterer Zeit, mit einem solchen Gespann ausstattet, denkt man gewiß nicht an Fohlen — „*terribiles*" nennt z. B. Ovid, Met. V 421 seine schwarzen Pferde (*atri equi*: V 360). Die Bedeutung „Fohlen" für πῶλος bei Homer ist aber völlig gesichert: an drei von vier Belegstellen (Λ 681, Υ 222; 225) werden sie ausdrücklich neben den Müttern, unter denen sie stehen, die sie umhüpfen, oder deren Junge sie sind, genannt. Die vierte (ψ 246) spricht

fende Kennzeichnung der als Viehweide vorgestellten Jenseitslandschaft ist. Wo keine Wiesen sind, gibt es auch keine Pferde (höchstens Ziegen und Rinder), wie auf der Insel Ithake: δ 607 *οὐ γάρ τις νήσων ἱ π π ή λ α τ ο ς οὐδ' ἐ υ λ ε ί μ ω ν*; ν 242 ff. *ἤ τοι μὲν τρηχεῖα καὶ οὐχ ἱππήλατός ἐστιν . . . αἰγίβοτος δ' ἀγαθὴ καὶ βούβοτος* (δ 606 *αἰγίβοτος* im Gegensatz zu *ἱππόβοτος*); Sappho, Ostrakon M. Norsa Z. 10 f. *λείμων ἱππόβοτος*[1]); Anakreon 70 (79) *πῶλε . . . λειμῶνας . . . βόσκεαι*.

Diesen Daten: dem Jenseits als „Viehweide" (*gávyūti*), zu der Yama den Weg gefunden hat, im RV., als „Wiesenaue" (*λειμών*) und als Ort, „wo es herrliche Fohlen gibt" (*κλυτόπωλος*), bei Homer,

---

von *πῶλοι*, die im Gespann gehen: aber es ist das Gespann der *Ἠώς*, der selbst jugendlichen Gottheit des Morgens, an dem alles frisch und jung ist, der ein Fohlengespann also aufs beste ansteht. — Ich benutze die Gelegenheit, meine Auffassung von der Bildung des Stammes *πῶλο-* und seiner etymologischen Verwandtschaft anzubringen. Die übliche Verknüpfung mit lat. *pullus* (vielmehr zu ai. *putra*: W. SCHULZE, Kl. Schriften 225), got. *fula*, läßt bedenklichste lautliche Schwierigkeiten, die mit arm. *ur* „Ziege" kommt schon aus Gründen der Bedeutung nicht ernsthaft in Betracht. *πῶλος* < idg. **qōlos* „Weidetier": idg. **qolos* „Weide" = *ὦμος* „Schulter[knochen] < **ōmsos*: ai. *áṃsa-*, got. *amsa-*, jungumbr. *onso-* „Schulter" <**ómsos* (W. SCHULZE, KZ. LXIII 28). Die Wz. **qel* (*πέλεται*, ai. *carati* usw.) „sich herumdrehen, kreisen" ist griechisch wie indisch im Sinne von „grasen, weiden" belegt: *αἰπόλος*, *βουκόλος*; *carati* „weidet". Sanskrit *gocara* „Rinderweide" mag altes **qolos* „Weide" fortsetzen (mit in dieser Wz. analogisch durchgeführter Palatalisation des Anlauts). Zweifelhaft bleibt höchstens der Akzent: **qolos* (zu **qeletai*: *πέλεται*) wie *νόμος* „Weide" (zu *νέμεται*) usw., oder **qolós* wie *νομός* (neben *νόμος*), *δδός* usw. (SCHWYZER, Griech. Gramm. I 459)? Zur Rolle ableitender Dehnung (*vṛddhi*) in der idg. Wortbildung vgl. noch W. SCHULZE, Kl. Schriften 63 f.; SCHWYZER, Griech. Gramm. I 356; Verf., KZ. LXIX 210. Auch bei uns pflegt man Fohlen ein Jahr lang frei weiden zu lassen, ehe man sie an Zügel und Sattel gewöhnt. Eine Bezeichnung als *πῶλος* = „Weidetier" ist also das Allernaheliegenste. Vgl. auch Anakreon 70 (79) *πῶλε Θρῃκίη . . . νῦν δὲ λειμῶνας τε βόσκεαι κοῦφά τε σκιρτῶσα παίζεις*; Horaz, Carm. III 11 Z. 9 ff.; Varro r. r. II 7, 11 ff.; Vergil, G. III 190.

[1] So W. SCHUBART, Hermes LXXIII 301. E. DIEHL, Anth. Lyrica, Suppl. 31; 34 liest *ἰλλόβοτος*. Sein Einwand gegen *ἱππόβοτος* scheint mir nicht durchschlagend.

darf man gewiß das stehende Beiwort des dem vedischen *Yama Vaivasvata* entsprechenden avestischen *Yima* (Yasna IX 5 *yimō vivaŋuhatō puϑrō*) hinzufügen: *hvąϑwō* „der schöne Herden besitzt" (nur in Verbindung mit Yima). Yima ist zwar im Avesta kein Totengott, wie im RV., aber das Yasna IX 4 f. geschilderte Reich, in dem er herrscht [1]), ist offenbar nichts anderes als ein in mythologischer Stilisierung ins Diesseits versetztes Jenseits. Daß Yama schon in indoiranischer Vorzeit als „König eines goldenen Zeitalters" vorgestellt wurde, wie OLDENBERG (Rel. des Veda 532 f.) vermuten möchte, macht das Fehlen jeglicher in diese Richtung weisenden Gegebenheit im RV. äußerst unwahrscheinlich. Alles schließt sich dagegen aufs beste zusammen, wenn wir in ihm den urarischen Herrscher im viehweidenreichen Lande der Seligen erkennen.

6. Aus unseren Untersuchungen ergibt sich für die Bedeutung und Bildung der Wörter *ἄιδ-*, *Ἄιδ-*, *Ἀίδης*, *Ἅιδης*, und ihre Geschichte ein deutliches Bild, das ich nur kurz zu skizzieren brauche:

1. Idg. **n̥u̯íd* f. „Unsichtbarkeit": vorgriech. **ἀϜίδ-* f., altäol.-hom. *ἄ[Ϝ]ιδ-* [E 845] „Unsichtbarkeit".

2. Idg. **sm̥u̯íd* f. „Sichzusammenfinden [mit den Vätern] (im Jenseits)": vorgriech. **ἁϜίδ-* f., altäol.-hom. *Ἄ[Ϝ]ιδ-* „Jenseits, Unterwelt".

3. Zu **ἁϜίδ-* läßt sich voraussetzen eine Weiterbildung mit *-ā* (vgl. z. B. *ἀλκ-ί : ἀλκ-ή, φύγ-α : φυγ-ή*) [2]): vorgriech. **ἁϜίδᾱ* „Jenseits, Unterwelt".

Hiervon ursprünglich *εἰν Ἀίδη, εἰς Ἀίδην* (bei den Lyrikern) [3]).

---

[1] Dort gibt es weder Kälte noch Hitze (Yasna IX 5 *nōit aotəm . . . nōit garəməm*). Ähnlich heißt es vom Elysion δ 565 f. *τῇ περ…οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ' χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος.*

[2] SCHWYZER, Griech. Gramm. I 459 (b 1.).

[3] *ἀίδηλος* für *αἴδηλος* zu *αἴδομαι* (so RISCH, Wortbildung der hom. Sprache, § 39 c; SCHWYZER, o. c. I 484) oder zu **ἁϜίδα*: „der Unterwelt gehörig, fluchwürdig"? Vgl. *γαμφηλαί: γαμφαί.* Z. B. *σιγαλός, ἀπατηλός, ἐξίτηλος* sind nach SCHWYZER zu den Präsentien auf *-άω* gebildet, sie könnten aber auch von den fem. ā- Stämmen *σιγά* usw. abgeleitet sein.

4. Zu *ἀϝίδα bildet man durch Maskulinisierung (vgl. βροντή: Βρόντης, στεροπή: Στερόπης)[1]): vorgriech. *ἀϝίδας, altäol.-hom. Ἀ[ϝ]ίδης „Herrscher der Unterwelt“[2]).

Die verhältnismäßige Jugend des Namens und der abstrakte Ursprung des Gottes verrät sich noch bei Homer durch die Unanschaulichkeit seiner Beiwörter und die Dürftigkeit seiner Mythologie (o. 36). Längst bemerkt ist es, daß in der Nekyia, wenn an eine handelnde Unterweltgottheit gedacht ist, stets nur Persephoneia genannt wird (λ 213, 217, 226, 635, vgl. auch κ 494), niemals Hades.

Schon bei Homer wird einmal Ἄϊδ- und Ἀΐδης verwechselt, indem das erstere statt des letzteren gebraucht und dann als Mask. aufgefaßt wird (nur N 415). Ursache war die äußere Ähnlichkeit der Konstruktionen ἐξ Ἀΐδαο und ἐξ Ἄϊδος usw. (o. 39). Auch die Wendung E 190 Ἀϊδωνῆι προϊάψειν setzt voraus, daß man den Ausdruck Ἄϊδι προΐαψεν mißverständlich als „warf dem Gott Hades herab“ aufzufassen geneigt war (o. 37 Anm. 5).

Später wird Ἀΐδης zur Benennung der Unterwelt (o. 37). Ausgangspunkt für diesen Sprachgebrauch bildeten die natürlicherweise häufigen ἐν Ἀΐδῃ, εἰς Ἀΐδην, die ursprünglich zu *Ἀΐδα „Jenseits“ gehörten, die man aber fälschlich als zu Ἀΐδης gebildet verstand.

Die in der ionischen iambischen Lyrik zuerst begegnende Messung ᾱΐδης (Sem. 1, 14; 7, 117)[3]) wird metri causa nach ἀϊδος geneuert sein[4]), das die Länge der ersten Silbe in der festen Prägung Ἄϊδος εἴσω erhielt, die nicht in den epischen Vers paßte (o. 40).

---

[1] E. Fränkel, Geschichte der griech. Nomina agentis II 121.

[2] Noch jünger und nur dichterisch ist die Bildung Ἀϊδωνεύς (E 190, Υ 61): o. 37, Anm. 5.

[3] W. Schulze, Qu. Ep. 5, Anm. 1.

[4] Die von W. Schulze, o. c. 468, vorgetragene Erklärung läßt sich auf die von mir eruierte Grundform *smṷid nicht anwenden. Sie wird aber sowieso heute kaum mehr erwogen, da man den Dichtern auf Grund der Untersuchungen namentlich von Danielsson und Solmsen ein größeres Maß von Freiheit in der Durchführung metrischer Dehnung doch zubilligt, als W. Schulze es tat.

Die attische Form *῞Αιδης* vereinigt die aus der ionischen metrischen Diktion stammende Länge der ersten Silbe[1]) mit der weder äolischen noch ionischen Aspiration von **ἀϝίδᾱ* „Unterwelt“, einem Wort, das demnach in Attika (in Verbindungen wie **ἐν ῾Αίδῃ, *εἰς ῾Αίδην*) ehemals neben dem aus der Dichtung kommenden *ἀίδης* „Herrscher der Unterwelt“ bestanden hat und mit ihm zu *῞Αιδης* 1. „Unterwelt“, 2. „Herrscher der Unterwelt“ kontaminiert worden ist.

7. Neben der Hoffnung auf ein Zusammentreffen mit den Ahnen und neben der Vorstellung von einer heiteren Wiesenaue im Jenseits läßt sich noch ein dritter Zug idg. Totenweltglaubens erkennen: die Anschauung, daß es ein Totenwasser gibt, das die Welt der Lebenden vom Land der Dahingeschiedenen trennt. Wieder ist es ein Gedanke, der an vielen Orten der Welt begegnet[2]), und wieder führen besondere Einzelheiten, auffallende Entsprechungen in der individuellen Ausformung, über die allgemeine Wahrscheinlichkeit gemein-indogermanischen Alters hinaus zu einer eigentlichen Evidenz.

Im Westen, jenseits des Okeanos, soll Odysseus Ufer und Haine der Persephoneia suchen (κ 508 f. *ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς | ἔνθ' ἀκτή τ' ἐλαχεῖα καὶ ἄλσεα Περσεφονείης*): dort fließen Pyriphlegethon und Kokytos, der ein Abwasser des Styx ist, in den Acheron (κ 513 f. *ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν | Κώκυτός θ' ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπόρρωξ*). Einen Charon kennt Homer nicht. Aber schon in griechischer Vorzeit hatte sich die Phantasie einen Fährmann geschaffen, der zur *ἀκτή . . . Περσεφονείης* hinüberfährt. Das läßt sich aus dem stehenden Beiwort *διάκτορος* des Hermeias entnehmen, der später (D. S. 1, 96; Plu. 2, 758 b) auch *ψυχοπομπός* „seelengeleitend“ (vgl. auch ω 1—10) genannt wird. Denn dies ist offenbar aufzulösen[3]) in *δι'-ακ-τορος*

---

[1] So auch SCHWYZER, Griech. Gramm. I 266: „att. *῞Αιδης* Umsetzung der Form der ionischen Poesie mit ā ins Attische . . .“

[2] Vgl. H. A. WINKLER, o. c. 200.

[3] Die von SCHWYZER erwogene Auffassung (Griech. Gramm. I 424, Anm. 6) ist ihm selbst fraglich. *νέκταρ* und *διάκτορος* haben gemeinsam — nicht ein Element **κτερ-* „Tod“, das er aus Hesychs *κτέρες· νεκροί* erschließen will (SOLMSEN charakterisiert mir dieses recht wahrscheinlich als ein „Gramma-

„hinüber (*διά*) zum Ufer (**ἀκτ-*) [der Persephoneia] überqueren lassend (*-τορος*)“: **ἀκτ-* : *ἀκτή* = *ἀλκ-* : *ἀλκή* usw. (o. 50, Anm. 2); *-τορός* zu Wz. *tṝ* (o. 10 f.); *-ακτορος* < **-ακστορος* (SCHWYZER, Gramm. I 335) < **-ακττορος* (SCHWYZER, Gramm. I 306); der Akzent wie in *γαιήοχος, ἱππόδαμος* gemäß WACKERNAGEL, NGGW 1914, 105. 128 f.

Ganz nahe in der Auffassung wie auch in der Wortwahl steht AV. XVIII 4, 7 cd *tīrthaís taranti praváto mahír íti yajñakŕ̥taḥ sukŕ̥to yéna yánti* „durch Furten überqueren sie ‚die mächtigen [abstürzenden] Ströme‘ (Zitat aus RV. X 14, 1 a), [auf dem Pfade,] auf dem die, die Opfer darbringen, die gut handeln, [ins himmlische Jenseits] gehen“. Nach Kauṣ. Up. I, 3; 4 muß der Tote erst einen See, dann einen Fluß überqueren (*tṝ*), ehe er in die Welt Brahmans gelangt. Die alte, volkstümliche Annahme, daß man eines Schiffes bedarf, um das Jenseits zu erreichen, benutzen die Brāhmaṇas zu einem Bild, das ihren Abstraktionen Anschauung leiht: Śat. Br. II 3, 3, 15 *naur ha vā eṣā svargyā yad agnihotram* „was das Agnihotra-Opfer ist, das ist ja das Schiff, das in den Himmel führt“[1]).

Daß es sich bei dieser an und für sich nicht sonderlich charakteristischen Entsprechung um mehr als eine Elementarparallele handelt, ergibt sich aus den Schlüssen, durch die H. LÜDERS, Varuṇa I 28 ff. den ursprünglichen Sinn des indischen Wassereides aufgeklärt hat: Das indische Fluchwasser ist ein todbringendes Wasser, das dem stygischen Wasser entspricht, bei dem bei Homer die Götter schwören, also ein „unterirdisches Totenwasser, dem sich der Schwörende bei der Selbstverfluchung überantwortet“ (o. c. 34, wo auch eine germ. Parallele angegeben). Es duldet keinen Zweifel, daß es LÜDERS gelungen ist, hier eine idg. Form des Eides als einer Selbstverfluchung beim Unterweltswasser nachzuweisen, zu zeigen, daß „uns in dem Wassereide ein Stück aus der idg. Vergangenheit erhalten ist“.

---

tikerphantom“, IF. III 98), sondern — die Wz. **tṝ* „überqueren lassen“. Ein „Grammatikerphantom“, allerdings ein modernes, scheint mir auch die Wz. *κτερ* „schenken“, die andere, unter ihnen SOLMSEN selbst (vgl. BECHTEL, Lexilogus 100) aus *κτέρας* abstrahieren.

[1] Vgl. S. LÉVI, Doctrine du sacrifice 87.

Natürlich dient das stygische Wasser ursprünglich nicht nur den Göttern beim Eide, sondern auch den Menschen, die sich allerdings mit einer symbolischen Darstellung begnügen müssen. Seine allgemeine Verwendung schimmert noch durch in einer Ausdrucksweise wie B 755 ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατος „des stygischen Wassers, des furchtbaren Eides (= das den furchtbaren Eid zustande bringt)“.

Für die älteste Stelle, an der auf eine Verfluchung mittels Wasser angespielt wird, halte ich RV. VII 104, 8 cd *ápa iva kāśínā sáṃgṛbhitā ásann astu ásata indra vaktā́* „wie das mit der Hand ergriffene Wasser [1]), soll, o Indra, der Sprecher der Unwahrheit („des

---

[1] Vgl. LÜDERS, o. c. 33, Anm. 3: Rām. VII 65, 29 f. *toyaṃ jagrāha pāṇinā Vasiṣṭhaṃ śaptum ārebhe.* Es handelt sich in unserem RV.-Vers gewiß nicht nur um ein willkürlich gewähltes drastisches Bild. Das wird auch dadurch bestätigt, daß in dem gleichen Liede, das eine Zusammenstellung von Fluchformeln gegen Zauberer und Meineidige ist, sich noch andere Vergleiche finden, die sich offenbar als Anspielungen auf das Fluchzeremoniell verstehen lassen:

VII 104, 2 ab . . . *sám aghásaṃsam àbhy aghám tápur yayastu carúr agnivā́m iva* „es soll gegen den bösen, der von böser Rede ist, die Glut sieden, wie der auf dem Feuer stehende Topf [mit dem Fluchwasser siedet (vgl. III 53, 22 cd *ukhā́ . . . yéṣantī práyastā phénam asyati* ‚der siedende Topf . . . wirft aufsiedend Schaum‘; Yasna IX 11 *yaēšyqtīm āpəm* ‚das siedende Wasser‘)]“. Beim Tānūnaptra-Eide berühren die Schwörenden mit der Hand wallendes Wasser (*madantī*): LÜDERS, o. c. 29. Das kochende Wasser als Symbol des Totenwassers wird übrigens kaum zufällig an den homerischen Namen eines der Unterweltsströme: Πυριφλεγέθων (κ 513) „durch Feuer siedend“ erinnern.

VII 104, 21 cd *abhī́d u śakrā́ḥ paraśúr yáthā vánaṃ pā́treva bhindánt satá eti rakṣásaḥ* „auf die, die tatsächlich dämonische Zauberer sind (*satáḥ . . . rakṣásaḥ*), geht Indra zu, indem er sie zerschlägt, wie die Axt das Holz, wie [wir bei diesem Fluch] die Töpfe“. Bei der späteren Freilassungszeremonie, die, wie LÜDERS, o. c. 33 zeigt, unter Schwurformeln vor sich geht, zerbricht der Herr einen Topf mit Wasser (l. c. Anm. 2: Nār. Smṛti V 42 . . . *bhindyāt kumbhaṃ sahāmbhasā*). Ob nicht auch in RV. VI 27, 6 d *pā́trā bhindānā́ nyarthā́ny āyan* „die ihre Töpfe Zerbrechenden kamen zu schlimmem Ende“ gemeint ist: „die, die einen [falschen] Schwur taten“? Die bei OLDENBERG, Noten zur Erwägung gestellten Vermutungen jedenfalls leuchten mir gar nicht ein.

Nichtseienden“) nichtseiend sein“. Allerdings ist dem Dichter die von Lüders erschlossene älteste Bedeutung des Wassereides schon ebensowenig klar, wie den Späteren: er stellt eine — zweifellos sekundäre — Analogie her zwischen dem Zerrinnen des Wassers in nichts und der Vernichtung des Verfluchten. Ursprünglich ergriff man mit dem das Totenwasser symbolisierenden Fluchwasser den Tod selbst. Dieser Gedanke vom Ergreifen des Todes bei der Verfluchung, insbesondere bei der Selbstverfluchung, dem Eide, tritt nun in einer sehr alten Formulierung plastisch hervor. Ein idg. Ausdruck „den Tod [*mṛt f.: lat. *mors*] fassen [Wz. **tuer*: lit. *tverti* „fassen“, griech. *σορός* f. „Urne (*Ψ* 91), Sarg“ < **tuorós* „fassend“[1])]“ = „sich selbst verfluchen, schwören“ läßt sich mit Sicherheit aus der griech. Benennung des Zeugen erschließen, der ja charakteristisch in der Situation des Schwörenden auftritt: *μάρτυρ-*[2]) <**mṛt-túr* „den Tod ergreifend“. Ungriechisch und demnach auf Altererbtes weisend ist die Wortwahl, vorgriechisch der Kompositionstyp (vgl. *χερ-νιβ-*, *δαμ-αρτ-* usw.: Schwyzer, Gramm. I 424 f., o. 6). Der Schwund des auslautenden *t* des Vordergliedes, das *σ* ergeben sollte (Schwyzer o. c. I 306 f.), ist nach Schwyzer o. c. 307 Zusatz 2 (*ἀμερθῆναι*: *ἀμέρδω*) zu beurteilen.

IV. Die Totenseele

1. Können wir aus dem Vergleich namentlich griechischer und indischer Gegebenheiten auf das Vorhandensein idg. Jenseitsvorstellungen in einer durch mehrere charakteristische Einzelheiten

---

[1] W. Schulze, Kl. Schriften 379.

[2] Daneben (bei Homer ausschließlich) ein Stamm *μάρτυρο-*, der ebenso alt sein kann (idg. **mṛt-turó-*). Nach Schwyzer (Griech. Gramm. I 458, 3) ist freilich *μάρτυρ-* erst griechisch für allein altes *μάρτυρο-*, was aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Die herkömmliche Etymologie von *μάρτυρο-* als Weiterbildung mit *-ρο-* zu einem **μάρτυ-* „Erinnerung“ (Schwyzer, o. c. 342, 2 Zusatz) läßt unerklärt 1. den Stamm *μάρτυρ-*, 2. den Ablaut der Wurzelsilbe, die vor dem Suffix *-tu-* Hochstufe zeigen sollte, und leuchtet 3. bedeutungsmäßig nicht ein — ist also ein recht saurer Apfel, auf dessen Genuß man gern verzichtet.

definierten Ausprägung [1]) schließen, so dürfen wir auch die Frage stellen, ob es ein Wort gibt, von dem es sich wahrscheinlich machen läßt, daß es schon zur Zeit der idg. Gemeinsprache die Wesenheiten benannte, die nach dem Tode die Existenz des Menschen in einer anderen Welt fortsetzen: die Totenseelen.

Benennungen für in irgendeiner Form vorgestellte Totenseelen gibt es in allen idg. Sprachen. Jede Einzelsprache hat einen oder mehrere Ausdrücke, die aber denen der anderen nicht unmittelbar entsprechen. Es läßt sich allenfalls die Altertümlichkeit ihrer Bildungsweise ausmachen, aber nicht ihre gemein-indogermanische Verwendung als Bezeichnung der Seele. Mehrfach kann man auch eine gewisse Parallelität in der Wahl des Benennungsgrundes beobachten. So ist im Griechischen (*ψυχή*) [2]), Lateinischen (*anima*), Slavischen (*duša*) ein Wort für den „Atem" zum Namen der „Seele" geworden. Die so erkannte Übereinstimmung der Auffassung braucht jedoch keineswegs ererbt zu sein. Die hier zutage tretende Vorstellung von einer „Hauchseele" ist in der ganzen Welt verbreitet, andererseits doch nicht selbstverständlich. So kann es sich grundsätzlich in jedem einzelnen Fall um eine selbständige, auf analogen Schlüssen beruhende Neuformung handeln.

2. Nur an einer Stelle ist es möglich, glaube ich, weiterzukommen. Aber es handelt sich um ein Wort, das gewiß niemals „Atem" bedeutet hat.

---

[1] Um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerke ich, daß die im vorhergehenden Kapitel rekonstruierten Vorstellungselemente das Bestehen von anderen, teils trüber oder freundlicher gefärbten, teils völlig verschiedenartigen, natürlich nicht ausschließen: ein festes, in sich geschlossenes Bild zu erwarten, wäre falsch.

[2] Meine Beurteilung der Bildung (vorgr. *ψῡχ-* < *bzhu* + *ug̑h* „den Hauch [ved. *psu* „Atemhauch"] hin- und herfahrend") und der ursprünglichen Bedeutung (1. „Atem", 2. „Wind") habe ich in der Festschrift W. SCHUBRING 8 f. erläutert und begründet. Im übrigen verweise ich auf M. P. NILSSON, GGA. 1926, 443, der mir gegenüber W. F. OTTO, Die Manen 15 ff., 45 ff., und E. BICKEL, Homerischer Seelenglaube 253 ff., in seiner kurzen Skizze der Begriffsentwickelung durchaus das Richtige zu treffen scheint.

Man darf von vornherein erwarten, daß in dem altiranischen Wort für die „Seele" — und zwar gerade für die Seele als den Teil der Persönlichkeit, der nach dem Tode ins Jenseits gelangt — eine altertümliche Benennung ererbt ist: *urvan* m.[1]), acc. *urvānəm*, Gen. *urunō* ist etymologisch undurchsichtig, der Ablaut der Stammsilbe hochaltertümlich.

Es liegt nahe genug, *urvan* mit *urvarā* (meist pl.) „Pflanzen", insbesondere „Nutz- und Nährpflanzen"[2]) zu verbinden. Den ins Ohr fallenden Anklang der Wörter für einen Zufall zu halten, wie man zu tun pflegt, scheint mir die enge Beziehung, die zwischen den Seelen der Verstorbenen im Jenseits und dem Ackerbau im Volksglauben gerade auch mehrerer idg. Völker besteht, nahezu unmöglich zu machen.

ŚB. XIII, 8, 1, 20 . . . *oṣadhiloko vai pitara oṣadhīnāṃ ha mūlāny upasarpanti* . . . „Die Väter[welt] ist fürwahr die Welt der Pflanzen: zu den Wurzeln der Pflanzen gehen [die Väter] hin . . ." An dem Ort, wo ein Grabmal errichtet werden soll, „werden (im altindischen Ritual) mit einem Pflug Furchen gezogen, die Stelle wird mit Wasser besprengt und Samen aller Art gesät"[3]). Schon E. Rohde hat diesen Brauch mit entsprechenden griechischen Sitten und Vorstellungen verglichen[4]). Eine russische Sitte ist es, Weizenkörner aufs frische Grab zu streuen. Zugrunde liegt der — später oft nicht mehr verstandene — Gedanke, daß „die Saat der Erde unter dem Schutz der . . . zu erdbewohnenden Geistern gewordenen Seelen der Toten" (Rohde) steht[5]).

Dem iranischen *urvarā* entspricht genau das vedische *urvárā*, das man demnach nicht mit „Ackerland"[6]), sondern mit „Saat" über-

---

[1] Bartholomae, Altir. Wb. 1538. Lommel, Zarathustra 169 ff.

[2] Bartholomae, o. c. 401 ff.

[3] Oldenberg, Religion des Veda³ 583.

[4] Psyche² I 247 nebst Anm. 1.

[5] Vgl. auch Schrader-Nehring, Reallexikon² unter „Totenreiche", § 4.

[6] Nichtberücksichtigung der iranischen Bedeutung hat vermuten lassen (zuletzt wohl J. Bloch, BSOS VIII 415, Anm. 1), daß es sich bei ved. *urvárā* um ein Kompositum mit einer Form von der Wz. **arə* „pflügen" handele. Aber selbst wenn ich für *urvárā* eine ursprüngliche Bedeutung „Land" zu-

setzen sollte. Vedisch *urvárā* „Saat" zwingt, wenn die Beurteilung des Verhältnisses von av. *urvarā* und *urvan* richtig ist, auch für das Vorindische ein **urvan-* „Seele" vorauszusetzen.

Das grammatische Verhältnis von *urvan-* und *urvárā* ist allerdings nicht ohne weiteres eindeutig. Zunächst wird man daran denken, daß neben einem *n*-Stamm *urvan-* ein *r*-Stamm **urvar-* gelegen haben könnte, wie es bei neutralen [1]) *n*-Stämmen häufig der Fall ist [2]), und in *urvárā* eine adjektivische Ableitung des *r*-Stammes sehen, etwa „die zu den Seelen gehörige, mit den Seelen in Verbindung stehende". Dagegen spricht Ablaut und Akzent (vgl. z. B. ai. *udan-*, ὕδωρ: *ánudra*, ἄνυδρος; ὕδρα „Wasserschlange", *udrá* m. [VS], ὕδρος, ahd. *ottar*) [3]), wohl auch die reichlich allgemein formulierte Verbindung, in die hier „Seelen" und „(Kultur-)Pflanzen" gesetzt wären.

Mir scheint deshalb eine andere Möglichkeit, die etwas komplizierter aussehen mag, erwägenswert. Man darf voraussetzen, daß neben dem arischen *n*-Stamm **urvan* ein *u*-Stamm **vāru/uru* bestanden hat. Vgl. *ā́yu*: *ā́yu-n-i* (Loc. sing.), αἰϜ-έν, αἰϜ-ών; *dhánu* f.: *dhánv-an* „trockenes Land"; *dāru-*: *dru-n-* [4]) usw. Also kann man *urv-árā* zerlegen, das einem älteren **urv-álā* „durch die Seelen wachsend" entspräche. Die Wz. *al* „wachsen" (lat. *alere*, got. *alan*, griech. ἄναλτος) wird als arisch gewährleistet durch *anala* „*unersättlich", m. „Feuer" [5]), *śiṃśum-āra* „*sein Junges nährend", m. f. (*ī*) „Schnabeldelphin" [6]). Der Akzent des Kompositums wäre

---

geben könnte, würde ich die Bedenken gegen J. Blochs Vorschläge (**urv-árā* „vastement labourée" oder Komposition mit einem **uru* „sillon") nicht zu überwinden vermögen.

[1] Das maskuline Geschlecht von av. *urvan-* wäre leicht als Neuerung zu verstehen.

[2] Wackernagel, Altind. Gramm. III, § 160.

[3] Die Zugehörigkeit von *adhvára* „Opfer" zu *ádhvan* m. „Straße" halte ich für ganz zweifelhaft. Vgl. Verf., Pāṇini and the Veda 24.

[4] Wackernagel, Altind. Gramm. III, § 67 b.

[5] W. Schulze, Kl. Schriften 215.

[6] Verf., ZDMG XCVI 418 ff.

erklärbar nach WACKERNAGEL, Altind. Gramm. II 1, § 92 b (in den meisten Beispielen von Paroxytonese des Hintergliedes intransitiv-passivischer Sinn des Nomen verbale).

3. Mit dem arischen *urvan* „Seele“ läßt sich schließlich das mehrfach in anderem Sinn, aber nach meinem Urteil nirgends überzeugend behandelte[1]) griech. *εὐρωϝεντ-* kombinieren. Es ist Beiwort des Hauses des Hades (κ 512, ψ 322 *εἰς Ἀΐδεω δόμον εὐρώεντα*), des Hauses der Unterwelt (Y 64 f. *οἰκία . . . σμερδαλέ' εὐρώεντα*) und der Pfade, die Hermeias die Seelen zum Jenseits geleitet (ω 10 *κατ' εὐρώεντα κέλευθα*).

Ich würde *εὐραόεντα* lesen und darin eine Ableitung mit *-oϝεντ-* (vgl. *νιφ-οεντ-* usw.) von einem Stamm sehen, der arischem *urvan* entspricht[2]). *εὐρα-* könnte neutraler *n*-Stamm sein, der sich neben dem maskulinen iran. *urvan-* ohne weiteres annehmen ließe. Für wahrscheinlicher betrachte ich es aber, daß wir darin einen alten neutralen Plural zu dem oben vorausgesetzten **veru/uru* (vgl. *γόνυ* : *γούνα* für **γόνϝα*) zu erkennen haben. Ich muß freilich die Annahme machen, daß das fälschlich aus *ἀνεμόϝεντ-* usw. abstrahierte Suffix *-oϝεντ-* (SCHWYZER, Griech. Gramm. I 527) gelegentlich an

---

[1] W. SCHULZE, Qu. Ep. 475 f.; F. SOLMSEN, Untersuchungen 120 f.; E. SCHWYZER, Griech. Gramm. I 527, 514. — Sicherlich ist für *εὐρώεντα* nicht einfach *ἠεροεντα* herzustellen (so W. SCHULZE), aber auch eine Ableitung von *εὐρώς* „Rost“ will mich so wenig wie W. SCHULZE befriedigen, ganz abgesehen davon, daß der von SOLMSEN und SCHWYZER vorausgesetzte *os*-Stamm *εὐρώς* ganz fraglich ist und die Bildung auf *-ω-ϝεντ-* singulär bliebe. — Sollte *εὐρώς* (später ein *τ*-Stamm) nicht aus **εὐρώδς* entstanden sein und zu *γρῶ* „nagen“ (lat. *rodere*) gehören: „der Nager“? W. SCHULZE, Kl. Schriften 472 f., vermutet zwar, daß *rodere* von (*v*)*rostrum* (germ. *wrotila* „Rüssel“), eigentlich „Mittel zum Wühlen, Graben“ zu trennen sei. Aber „Wühlen“ und „Nagen“ haben doch charakteristische Gemeinsamkeiten: Festes oder Hartes wird durch hartnäckige Arbeit gelockert. Vom Wasser eines Flusses kann man etwa sagen, daß er das Ufer „unterwühlt“ oder „benagt“. Will man *rodere* von (*v*)*rostrum* losreißen, muß man es wohl zu altind. *rad* stellen, das nun aber wieder „graben, wühlen“ heißt. (*rada*, *radana* „Zahn“ wird ursprünglich dem Zahn des Ebers oder Elefanten gegolten haben.)

[2] Das Verhältnis des Anlautes von *εὐρα*: *urvan* wie das von *εὐρύς*: *uru*, über welches man SCHWYZER, o. c. 412, Anm. 1, vergleiche.

eine als Stamm empfundene neutrale Pluralform treten konnte. Aber diese Annahme scheint mir sowieso nötig. Sie erklärt auch die übrigen homerischen Bildungen auf -ωεντ- besser als bisher geschehen [1]).

Für τρίποδ' ὠτώεντα (Ψ 264, 513) will man *οὐατόεντα lesen (so auch SCHWYZER, o. c. 527): ein Ausweg, auf dessen zweifelhafte Gangbarkeit schon SOLMSEN (l. c. 120) mit Recht hinweist. Daß ὠτωεντ- aus *ὠτοεντ- auf Grund metrischen Zwanges nach dem Muster von εὐρωεντ- umgestaltet sei, glaube ich allerdings nicht mehr als SCHWYZER: der Teufel wäre mit Beelzebub vertrieben. Die nächstliegende Auskunft dürfte doch wohl sein, von dem häufigen Plural οὔατα (μ 200 ὠσί) auszugehen und ὠτα-όεντα zu lesen: „Ohren (nicht: ein Ohr) besitzend".

κηω[F]εντ- (Z 288, Γ 382, Ω 191, ο 99) gehört zu κήια: καθάρματα Hesych., also einem plurale tantum. So wird also ein *κηαοϜεντ-Weiterbildung von einem *κῆα (aus *κήεα zu *κῆος?: SOLMSEN l. c. 125) sein.

κητω[F]εντ- (B 581, δ 1) „voll von Schründen" ist gewißlich abgeleitet von einem *κήτος n. „Höhle, Schlund" (SOLMSEN, l. c. 124). Man hat aber wieder, wozu auch die Bedeutung stimmt, von dem Plural *κήτεα auszugehen: *κητεαοϜεντ- wurde zu κηταοϜεντ- (mit Hyphärese des ε gemäß SCHWYZER, o. c. I 253, 3).

Wie immer man aber die Bildung von εὐραοϜεντ- beurteilen möge: die Bedeutung „reich an Seelen, von Seelen bevölkert" paßt an allen homerischen Belegstellen trefflich. Sie scheint mir SOLMSENS „modrig" weit vorzuziehen, da von εὐρώς im Hades nirgends die Rede ist. Das von ihm zitierte Enkomion des Simonides (l. c. 122) hilft nichts. Wenn der Dichter hier von einem Grabdenkmal (ἐντάφιον) für die gefallenen Helden spricht, das weder Rost (εὐρώς) noch Zeit zerstört — und damit Ruhm und Erinnerung meint —, so vermag ich das in keinen sinnvollen Zusammenhang mit der

[1] Vgl. auch das u. 71 zu den Bildungen auf -ηεντ- Bemerkte.

homerischen Verwendung von *εὐρώεντ-* zu bringen. Was sich Sophokles bei seinem *τάφον εὐρώεντα* (Aias 1167) gedacht hat, ist schwer zu sagen, für die Feststellung der alten Bedeutung des Wortes aber auch gänzlich belanglos. Er hat es natürlich von Homer und braucht es, wo er meint, daß es passe.

4. Will man die aus iranischen (*urvan, urvarā*), altindischen (*urvárā*) und griechischen (**εὐρασϜεντ-*) Tatsachen zu erschließenden idg. Nominalstämme **u̯eru/uru* und **uru̯-en* „Seele" an eine Verbalwurzel anschließen, so bleibt wohl nur **u̯er-u* „schützen" (altind. *vṛṇoti, varūtha* usw.). Die Bedeutung wäre etwa „Schutzmacht" gewesen, also eine Bezeichnung der im Jenseits lebenden Seele nach ihrer Funktion als Schutzgeist (vor allem der Saaten). Trotz seines ursprünglich freundlichen Klanges haben Inder und Griechen und sicher auch andere indogermanische Völker den Gebrauch des Wortes schon in vorgeschichtlicher Zeit aufgegeben. Vielleicht scheute man sich, die Wesen, die doch auch schaden konnten und auf jeden Fall unheimlich waren, bei ihrem wirklichen Namen zu nennen und damit herbeizurufen, und gewöhnte sich, sie mit Wörtern zu bezeichnen, die eigentlich harmlose Begriffe benannten: den Atem, den Wind, den Rauch, und schuf sich so allenthalben neue Ausdrücke. Vielleicht liegt der Grund aber auch tiefer. Es wäre wohl denkbar, daß die Umbenennung auf einem Wandel der Anschauungen beruht, auf einer erst sekundären Identifizierung von Lebenskraft und Totenseele[1]).

---

[1] Es scheint mir ein wesentliches Verdienst von W. F. Otto, daß er in seiner Schrift „Die Manen" darauf aufmerksam macht, daß diese nicht selbstverständlich und ursprünglich ist, wenn ich auch, was *ψυχή* betrifft, davon überzeugt bin, daß seine Auffassung sich nicht halten läßt (o. 56, Anm. 2). Mit Homer kommen wir eben nicht an „Ursprüngliches" heran. Seine Vorstellungen haben schon eine höchst verwickelte Geschichte hinter sich. — Wie aus M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 178, Anm. 1, hervorgeht, macht die gleiche Unterscheidung zwischen Lebens- und Totenseele wie W. F. Otto auch E. Arbmann in Monde Oriental XX 85 ff., XXI 1 ff. (mir leider nicht zugänglich).

V. Hekatombe

1. Die Erklärung des Eustathios zu A 66, κ 130, ἑκατόμβη meine eigentlich (κυρίως) eine θυσία ... ἐξ ἑκατὸν βοῶν, bezeichne allerdings mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) einfach ein Opfer ἐκ πολλῶν ... ζώων, ist von der modernen Sprachwissenschaft übernommen worden. Die wenigsten werden daran zweifeln, daß ἑκατόμβη ein Kompositum aus ἑκατόν „100" und der vorgriechischen Fortsetzung des idg. Stammes *g^u- „Rind", erweitert durch ein Bildungselement *ā*, also einem *-βϝᾱ ist, somit einem möglichen vedischen **śatagvā* so vollkommen wie möglich entspricht. Es bedarf kaum noch des von BLOOMFIELD, Am. J. Ph. XVII 422 ff., scharfsinnig und erfolgreich geführten Nachweises, daß die vedischen *návagva*, *dáśagva*, *atithigvá* und *étagva* den sowieso als selbstverständlich voraussetzbaren Bildungstyp eines Kompositums mit *g^u-o/g^u-ā* im Hinterglied tatsächlich vertreten.

Können wir heute die Vermutung des Eustathios — die gewißlich nur die übliche antike Auffassung reflektiert[1]) — nach der Seite der Laut- und Formverhältnisse mit aller nur wünschenswerten Präzision historisch begründen, so sind wir bisher, was die Bedeutung anbelangt, allerdings kaum einen wesentlichen Schritt über ihn hinausgekommen. Wenn BLOOMFIELD rücksichtlich des homerischen Gebrauchs des Wortes bemerkt: "the meaning of its component parts must have been thoroughly lost sight of before Peleus, Il. XXIII 146 could promise a hecatomb of fifty rams" etc. (o. c. 424, Anm. 1), so wird hier zwar der Versuch gemacht, die „Mißbräuchlichkeit" als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung verständlich zu machen, aber diese Entwicklung selbst läßt sich als ein notwendiger Vorgang — im Gegensatz zur lautlichen: *-βϝᾱ > -βη — nicht erweisen.

Ja, manchen erscheint sie so wenig einleuchtend, daß sie bereit sind, auf die übliche Analyse zu verzichten. VAN LEEUWEN, Ilias

---

[1] Sie liegt der Formulierung von Athen. I 5 zugrunde, wo von Konon erzählt wird, er habe nach dem Siege von Knidos alle Athener bewirtet ἑκατόμβην τῷ ὄντι θύσας καὶ οὐ ψευδωνύμως (STENGEL, bei Pauly-Wissowa s. v. ἑκατόμβη).

zu A 65 sagt zu ἑκατόμβη: „Origo latet, nam neque ἑκατόν neque βοῦς subesse videtur vox; neque enim *boves* aut solos aut potissimum significat neque *centum* victimas, sed multo minorem numerum, praesertim ovium vel capellarum (cf. vs. 66, 142, 309 al.).“ Es ist zum mindesten einzuräumen, daß es einigermaßen seltsam wäre, wenn griechisches Sprachgefühl zu irgendeiner Zeit in ἑκατόμ- nicht ἑκατόν vermutet hätte: wie sollte man seine Bedeutung je „gänzlich aus den Augen verloren haben“? Es kommt hinzu, daß eine Hekatombe gar nicht einmal aus v i e l e n Tieren, wie Eustathios sagt, bestehen muß. In einer bekannten milesischen Inschrift aus der Mitte des 5. Jahrhunderts [1]) ist von einer durch die πόλις darzubringenden Hekatombe die Rede, die sich aus einem Bock, einem Schaf und einem Hammel zusammensetzt [2]): also aus ganzen drei Tieren, gewiß ein „multo minor numerus“ als 100. Der Verdacht läßt sich kaum von der Hand weisen, daß die homerischen Hekatomben, bei denen entweder ausdrücklich von vielen Opfertieren die Rede ist oder die doch wenigstens als aus vielen bestehend aufgefaßt werden können, in Wahrheit der idealisierenden Phantasie des Dichters entstammen, der sich die großzügigen Verhältnisse früher Heldenzeit ausmalt, während die Inschrift die bescheideneren Maßstäbe — nicht einer späteren Zeit, sondern — der Wirklichkeit erkennen läßt.

Wer wird im Ernst annehmen, daß in vorgriechischer Zeit „Opfer von 100 Rindern“ stattgefunden haben, gar häufig genug waren, um zur Schaffung eines gebräuchlichen Namens zu führen? Der Typus des in seinen Ausmaßen grotesken Schlachtfestes, bei dem Nestor 9 mal 9 — bemerkenswerterweise nicht 10 mal 10 — Stiere opfert (γ 5 ff.), ist gewiß poetische Erfindung: dem greisen Nestor, „der drei Menschenalter sah“, wird hier eine angebliche Urvätersitte angedichtet [3]).

[1] DITTENBERGER, Sylloge³ 57; SCHWYZER, Delectus³ 726.

[2] v. WILAMOWITZ, SBPAW. 1914, 626.

[3] Bei großen Festen hochberühmter, reicher Tempel der materiellen Blütezeit griechischer Stadtstaaten kann sich die Zahl der benötigten Opferrinder auf etwa 100 belaufen: DITTENBERGER, Sylloge³ 153 (Acta curatorum Athe-

Allenfalls läßt sich erwägen, daß *ἑκατόμβη* "a body of a hundred cows or steers" (BLOOMFIELD) vorgriechisch zu der Bedeutung „Herde" gekommen sein könnte. Aber warum heißt *ἑκατόμβη* dann immer nur „Opfer [einer Herde]" und benennt nirgends die Herde selbst? Außerdem wäre eine Hyperbel, wie sie auch ein Ausdruck „Herdenopfer" darstellen würde, gar nicht recht am Platze. Von der Gabe, die man dem Gott anbietet, wird man nicht so großsprecherisch reden. Einfache Menschen mögen zur Übertreibung neigen. Als gastliche Höflichkeit gilt es jedoch gerade bei ihnen, das eigene Haus und was es bietet, bescheiden herabzusetzen. „Tritt unter mein einfaches Dach", „nimm vorlieb" — das sind die Formeln, die in verschiedenen Variationen immer und überall begegnen. Wird man nicht auch dem Gotte lieber eine *δόσις ὀλίγη τε φίλη τε* — die dann gar nicht so gering ist — verheißen als ein fürstliches Mahl, benannt mit einem Namen, dessen kaum überhörbare Ansprüche auch ein Riesenaufwand von 50 Widdern oder 81 Stieren nicht erfüllt?

Nehmen wir schließlich unsere Zuflucht zu der Annahme, daß *ἑκατόμβη* von allem Anfang an nur ein d i c h t e r i s c h e s Wort gewesen sei, dessen sich der Erzähler bei der Schilderung angeblicher vorgeschichtlicher Opfer bedient habe [1]), so läßt sich gar nicht

---

ensium templi Deliaci, a. 377/6 — 374/3), Z. 36 *ἀριθμὸς βοῶν τῶν εἰς τὴν ἑορτὴν ὠνηθέντων ΗΓΙΙΙΙ* „die Zahl der für das Fest gekauften Rinder ist 109". Daß sie für eine „aus 100 Rindern bestehende Hekatombe" gedient hätten, scheint mir eine willkürliche Annahme. Auf jeden Fall sind die Hergänge bei jenen späteren Tempelfesten nicht ohne weiteres in die Vorzeit, die keine Tempel kannte, zu projizieren. Ihre wirkliche Analogie finden sie vielmehr in ganz modernen indischen Verhältnissen. Ich denke etwa an das große Fest der Durgāpūjā, wie es in dem berühmten Kalighat-Tempel in Kalkutta heutzutage begangen wird. Da werden in der Tat unzählige schwarze Ziegen und Büffel geschlachtet.

[1] Etwas anderer Art wären die Übertreibungen der Opfermythologie des Veda und Avesta (vgl. z. B. Yt. V 21; 25; 29 usw.; Ait. Br. VIII 23 ff.; Ś. Br. XIII 6, 11 ff.). Hier spricht nicht der fabulierende Dichter, sondern der dichtende Priester. Auch handelt es sich um eine ganz bestimmte Zeremonie: das Opfer, mit dem ein mythischer Herrscher den Sieg über die ganze Erde feiert oder erbittet. Man beachte auch, wie der jüngere Vers Ś. Br. XIII 6, 12

einsehen, warum denn eigentlich die Vorstellung selbst hätte so konsequent aus der Tradition verschwinden sollen. Wenn Homer nun einmal die Größe der Opfer übertreibt, warum bleibt er, warum sind seine Vorgänger nicht wenigstens bei der in der Formulierung des Namens fixierten Zahl geblieben?

2. Wie immer sich unsere Vermutungen drehen und wenden mögen, es ist und bleibt unwahrscheinlich, daß *ἑκατόμβη* einmal „Menge von 100 Rindern, Herde" (Bloomfield) oder „aus 100 Rindern bestehendes [Opfer]" (Eustathios) geheißen hat. Beide Auffassungen genügen nicht, den homerischen Sprachgebrauch aufzuklären — das ist van Leeuwen unbedingt zuzugeben — und führen auch für die vorgeschichtliche Zeit nicht zu befriedigenden Ergebnissen. Andererseits werden wir — im Gegensatz zu van Leeuwen — uns nicht zu dem verzweifelten Schritt entschließen, die Analyse in *ἑκατόν* und *βοῦς* aufzugeben. Es bleibt also das Problem zu lösen, was eigentlich die Bedeutung des vorgriechischen **ἑκατόμβϜᾱ* gewesen ist.

Bloomfield und auch Schwyzer[1]) nehmen an, **ἑκατόμβϜᾱ* sei eine Kollektivbildung mit numeralem Vorderglied. Den gewöhnlichen Typus solcher Formation stellen aber durchaus neutrale singulare *o*-Stämme dar: *δίδρᾳχμον*, lat. *biduum*, aind. *ṣaḍgavam* „Gespann von 6 Kühen"[2]), got. *niun-tēhund* n. sing. (Gen. *-is*: Luc. XV 7) „Gesamtheit von 9 Zehnern"[3]). Der ā-Stamm **ἑκατόμβϜᾱ* wäre ganz singulär. Man könnte sich höchstens auf skrt. *triphalā* (vārt. 3 zu Pāṇ. IV 1, 64) berufen, das nach der Kāśikā

die ältere Angabe (Ait. Br. VIII 23, 5; 6 ∾ Ś. Br. XIII 6, 11; 12) von einer Schlachtung von 133 Rossen auf „über 1000" steigert. Die Neigung zum Schwelgen in hohen Zahlen richtet sich übrigens in den Brāhmaṇas gemeinhin weniger auf die geschlachteten Opfertiere als auf die Geschenke, die der Priester erhält (Ait. Br. VIII 22; 23; Ś. Br. XIII 6).

[1] Griech. Gramm. I 450.

[2] Wackernagel, Aind. Gramm. II 1, 305, § 117 b — *ἑκατόμβοιος* „hundert Rinder wert" ist *-iio*-Ableitung von einem **ἑκατόμβοϜον*, das dem aind. Typ *ṣaḍgava* n. usw. genau entspricht.

[3] Vgl. hierzu zuletzt Verf., KZ. LXIX 210, Anm. 2.

zu IV 1, 21 ein *dvigu* ist, also bedeutet: „eine Gesamtheit von drei Früchten“ [1]). Aber mit welchem Recht? Das Wort wird ja von den indischen Grammatikern eigens deshalb angemerkt, weil es durchaus dem geläufigen Typus widerspricht. Es stellt eine Merkwürdigkeit dar, die wir aber leicht erklären können. Offenbar ist *triphalā* nichts als ein verselbständigtes Adjektiv, das ursprünglich neben irgendeinem femininen Nomen zu stehen pflegte. Einen vorgeschichtlichen Bildungstyp zu erweisen, ist es völlig ungeeignet. Da das Suffix *-ā* als Kollektivformans die Mehrheitlichkeit des durch den Stamm genannten Begriffes zum Ausdruck bringt, wäre es in der Tat in den kollektiven Komposita, bei denen die Pluralität bereits durch das numerale Vorderglied bezeichnet ist, gar nicht zu erwarten. Ein kollektives Substantiv *ἑκατόμβϝᾱ könnte in Wahrheit nur eine kollektive Bildung zu einem selbst kollektiven *ἑκατομβϝον „Herde von 100 Rindern“ [2]) darstellen, zu dem es sich verhielte, wie *δίδραχμα*, *bidua*, *ṣaḍgavā[ni]* zu *δίδραχμον*, *biduum*, *ṣaḍgavam*. Es würde also bedeuten: „Gesamtheit von mehreren, aus je 100 Rindern bestehenden Herden“. Damit wären die Schwierigkeiten, die schon der Ansatz „Herde von 100 Rindern“ bereitet, multipliziert. Zu beachten ist übrigens auch, daß *ἑκατόμβη* niemals Objekt eines Verbs wie *ἱερεύειν* „schlachten“ ist, was man doch erwarten müßte, wenn es primär die geopferten Tiere bezeichnen würde.

Also ist *ἑκατόμβϝᾱ das Femininum eines adjektivischen Bahuvrihi *ἑκατόμβϝο- [3]), zu welchem ein feminines Nomen hinzuzudenken wäre oder — genauer ausgedrückt — das ursprünglich einen durch ein feminines Nomen benannten Begriff charakterisierte, den es dann später, verselbständigt, zu benennen kam. Dieser Begriff kann nur das Opfer oder das Opfermahl gewesen sein. Damit wären wir nun keineswegs wieder bei „aus 100 Rindern bestehendes [Opfer]“

[1] WACKERNAGEL, o. c. II 1, 307, § 117 c γ.

[2] Von einem entsprechenden **śatagva* n. „Herde von 100 Rindern“ ist abgeleitet *śatagvin* „100 Rinder besitzend, bestehend aus 100 Rindern“: BLOOMFIELD, o. c. 423.

[3] Vgl. *πολυφόρβη* (I 568), *ἀθανάτη*, *ἀμφιβρότη* usw. KÜHNER-BLASS, Gramm. der griech. Sprache[3] I 1, 540 (§ 147 c δ).

angelangt. Gerade hier verbirgt sich der Irrtum. Die scheinbare Selbstverständlichkeit ist nichts als eine zwar naheliegende, tatsächlich aber ganz willkürliche Voraussetzung.

Bahuvrihi-Komposita sind „solche Zusammensetzungen, welche denjenigen Substantivbegriff näher bestimmen . . ., dem der Begriff der Kompositionsglieder als charakteristisches Merkmal zukommt“[1]. Die Beziehung zwischen Merkmal und bezeichnetem Begriff bleibt dabei völlig offen: der Hörer hat sie sich selbst herzustellen. Häufig wird sie allerdings als ein Besitz- (*ῥοδοδάκτυλος*) oder ein Identitätsverhältnis (*parjányaretas* „aus dem Samen des Parjanya bestehend“) aufzufassen sein. Aber notwendig ist das keineswegs. Es könnte also ein Opfer als „durch 100 Rinder charakterisiert“ bezeichnet werden, weil man annimmt, daß es 100 Rinder g e w i n n t. Sollte das nicht wirklich der Fall gewesen sein?

3. Dafür spricht zum ersten die bedeutungsmäßige Analyse der von Bloomfield besprochenen, nächstverwandten rigvedischen Komposita.

Brhaspati heißt *saptágu* „durch 7 Rinder charakterisiert“, weil er 7 Rinder g e w i n n t[2]. *návagva* und *dáśagva* als Beinamen der Angiras meinen entsprechend: „9, 10 Rinder g e w i n n e n d“: Bloomfield, o. c. 425 f. Natürlich können sie auch besagen „. . . besitzend“ oder „. . . schenkend“. Die Entscheidung liefert allein der Zusammenhang, der mir aber deutlichst auf die erstgenannte Möglichkeit zu weisen scheint.

Das wird noch bestätigt durch das Kompositum *étagva*, dessen Bildung Bloomfield richtig durchschaut hat, wenn er auch den Sinn kaum zutreffend beurteilt. Er übersetzt *étagva* mit 'having bright rays' = 'shining brightly', indem er sich darauf beruft, daß da, wo von den Rindern der Morgenröte die Rede ist (V 80, 2; I 92, 2 usw.), ihre Strahlen gemeint seien. Dies ist zweifellos richtig.

---

[1] Wackernagel, Aind. Gramm. II 1, 273, § 107 a. Zum folgenden vgl. § 107 b.

[2] Bloomfield, o. c. 423, Anm. 1: "Brhaspati Āngirasa is designated as *saptágu* because he and the Angirases obtain the mythical cows. So RV. I 62, 3" etc.

Aber für falsch muß ich es halten, aus solch dichterischer Anschauungsweise den Schluß zu ziehen, man dürfe *gu* „Rind“ einfach mit „Strahl“ übersetzen. Sowohl im Zusammenhang mit der Uṣas, wie bei der Interpretation von *étagva* müssen wir selbstverständlich von „Rindern“ sprechen, wenn wir den Gedanken des Dichters wirklich widergeben wollen. Die Uṣas besteigt ihren Wagen (*rátha*) und schirrt (*yuj*) — nicht ihre Strahlen, sondern — ihre Rinder an. Die goldfarbenen Rosse (*harítaḥ*) der Sonne (I 115, 3), die Rosse der Aśvin (VII 70, 2; VIII 59 [Vāl. 11], 7) sind gleichfalls — nicht als „bunte Strahlen besitzend“, sondern — als „bunte Rinder g e w i n n e n d“, also im Kampf oder beim Rennen siegreich vorgestellt.

Uṣas heißt RV. V 64, 7 *rúśadgu* „hellfarbige Rinder besitzend“, V 75, 9 *rúśatpaśu* „hellfarbige Tiere (Kleinvieh) besitzend“. Ganz analog verhalten sich *étagva* „bunte Rinder gewinnend“ und *étaśa* „bunte Tiere (Kleinvieh) gewinnend“ [von Bṛhaspati, Soma, Savitṛ, einem siegreichen Wagen[1]), den Rossen der Sonne oder Indras[2])]. Denn *-śa* erscheint für *-pśa-* (<**pśva* Ablautform von *paśu*) mit Übertragung der Vereinfachung der Doppelkonsonanz aus dem Anlaut[3]).

Von den indischen Entsprechungen her dürfen wir uns also sehr dringend eingeladen fühlen, den theoretisch sowieso offenstehenden Weg einzuschlagen und **ἑκατόμβϝα* als „100 Rinder g e w i n n e n d“ zu erklären.

4. Sieht man sich nach einem Nomen um, dem das Adjektiv **ἑκατόμβϝα* ursprünglich zur Seite gestanden haben mag, wird man nicht ohne weiteres an des Eustathios Vorschlag anknüpfen: *θυσία* [und *θύσις*] als Benennungen des Opfers sind nicht homerisch. Der Blick fällt vielmehr ganz von selbst auf *δαίς* f. „Mahl“, das auch der charakteristische Ausdruck für „Opfermahl“ (bestehend aus

---

[1] I 54, 6 c [*āvitha*] *tváṃ rátham étaśaṃ kṛ́tvye dháne* „Du (Indra) unterstütztest den bunte Tiere gewinnenden (siegreichen) Wagen, als der Kampfpreis zu gewinnen war“.

[2] VIII 59, 7 *étagvā . . . étaśā . . . hárī*.

[3] Vgl. Verf. zu *śáṃ yóṣ* „Vieh [und] Leben!“, KZ. LXIX 176 f.

Fleischspeise und Trank) ist. Man denke etwa an die Worte des Zeus Δ 48 f. = Ω 69 f. *οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς*: *λοιβῆς τε κνίσης τε* ist natürlich erläuternde, den Begriff in seine Bestandteile (Trank und Speise) zerlegende Apposition.

Um die enge begriffliche Nachbarschaft von *δαίς* und *ἑκατόμβη* erkennen zu lassen, genügt die Gegenüberstellung der Ausdrucksweise bei typischem Zusammenhang:

a) A 423 f. *Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας | χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο*
Ψ 205 (Iris:) ... *εἶμι γὰρ αὖτις ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥέεθρα | Αἰθιόπων ἐς γαῖαν ὅθι ῥέζουσ' ἑκατόμβας | ἀθανάτοισ', ἵνα δὴ καὶ ἐγὼ μεταδαίσομαι ἱρῶν*
α 22 ff. *ἀλλ' ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ' ἐόντας | ... ἀντιόων ταύρων τε καὶ ἀρνειῶν ἑκατόμβης | ἔνθ' ὅγ' ἐτέρπετο δαιτὶ παρήμενος* ...

Vgl. auch η 202 f.

b) Σ 558 *κήρυκες δ' ἀπάνευθεν ὑπὸ δρυὶ δαῖτα πένοντο | βοῦν δ' ἱερεύσαντες μέγαν ἄμφεπον* ...
Ψ 146 ... *ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην | πεντήκοντα δ' ἔνορχα παραυτόθι μῆλ' ἱερεύσειν*

Bis zu einer gewissen Grenze sind also *δαίς* (*δαίτη*) und *ἑκατόμβη* geradezu auswechselbar. Sein Schlachtfest nennt Nestor selbst eine *δαίτη* (γ 44 *τοῦ* [des Apollon] *γὰρ δαίτης*) oder *δαίς* (γ 420 *θεοῦ ἐς δαῖτα*), Athenaia eine *ἑκατόμβη* (γ 59 *ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης*) und später wieder eine *δαίς* (γ 336 *θεῶν ἐν δαιτί*, vgl. υ 276 *θεῶν* ... *ἑκατόμβην*).

Ein Unterschied im Sprachgebrauch ergibt sich einmal daraus, daß *ἑκατόμβη* das feierlichere Wort ist. Ein Mahl (*δαίς*) bereiten heißt: *πένεσθαι, τεύχεσθαι, ἐντύνεσθαι*, ein Opfermahl (*ἑκατόμβη* [*δαίς*]): *ῥέζειν, ἔρδειν* (vgl. *ἱερὰ ῥέζειν*), also „feierlich, zeremoniell bereiten". Der Gegensatz der Verben profanen und feierlichen Klanges tritt klar hervor z. B. ξ 250 f. . . . *αὐτὰρ ἐγὼν ἱερήια πολλὰ παρεῖχον | θεοῖσίν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι.*

Zum anderen meint *ἑκατόμβη* mehrfach nicht das eigentliche Mahl, sondern die dafür bestimmten Tiere und Getränke: A 99 f. *ἄγειν ϑ' ἱερὴν ἑκατόμβην | ἐς Χρύσην* „ein heiliges Opfermahl (d. h. die dafür bestimmten Dinge) nach Chryse zu bringen" (vgl. auch A 431, ν 276 f., A 447 f.). Dabei mag man in erster Linie an die Tiere denken: A 309 f. *ἐς δ' ἑκατόμβην | βῆσε ϑεῷ* „hinein (in das Schiff) ließ er schreiten das Opfermahl (d. h. die dafür bestimmten Tiere) für den Gott" (vgl. auch A 438), oder aber an die sonstigen Utensilien (die Weinkrüge usw.): A 142 f. *ἐς δ' ἑκατόμβην | ϑείομεν* „hineinsetzen wollen wir das Opfermahl (d. h. die dafür dienenden Dinge)".

5. Wenn *ἑκατόμβη* nicht heißt „[zum Opfer dienende] Rinderherde", sondern „(100 Rinder gewinnendes) Opfermahl", so ist es unwahrscheinlich, daß das Adjektiv *τελήϝεντ-*, welches allein neben pluralischem *ἑκατόμβη* (am Verschluß) und sonst nie erscheint, ein Synonym von *τέλειος* „ausgewachsen"[1]) (von Opfertieren) ist. Ein Beiwort dieser Bedeutung ließe sich allenfalls ertragen an Stellen wie A 309, wo es aber gerade nicht auftritt: *τεληέσσας ἑκατόμβας* (A 315, B 306, Θ 548, δ 352; 582, ν 350, ϱ 50; 59) ist stets Objekt von *ἔϱδειν*, *ῥέζειν*. Wir erwarten ein Beiwort, das zu *δαίς* paßt. Eher würde ich ein *τελήϝεντ-* „erfolgreich"[2]) erwägen. Allein, auch dies bereitet Schwierigkeiten. Überall, wo es sich um Dankopfer handelt, müßte man mit mißbräuchlicher Verwendung rechnen, also ein Epitheton ornans annehmen. Als besonders hart empfinde ich den Ansatz „erfolgreich" in ϱ 50. Eine gesunde Homerexegese hat nach meinem Urteil von dem Grundsatz auszugehen: *epitheta ornantia non sunt multiplicanda.*

Darüber mag man immerhin anderer Meinung sein. Festen Grund und Boden schaffen aber grammatische Erwägungen. Beide Erklärungen stammen aus einer Zeit, da man annahm, *τεληϝεντ-* sei aus **τελεσϝεντ-* hervorgegangen[3]). Diese Annahme ist aber sehr

[1] Vgl. VAN LEEUWEN, Ilias zu A 66, der *τελήεσσαι ἑκατόμβαι* durch „hostiae adultae" wiedergibt; v. WILAMOWITZ, SBPAW. 1904, 627.

[2] Befürwortet von AMEIS-HENTZE, Anhang zu Homers Odyssee³ zu δ 352.

[3] So W. SCHULZE, Qu. Ep. 404, Anm. 2, nach LESKIEN, Curt. Studien II 94, 99 f.

fraglich, SCHWYZER hat sie denn auch aufgegeben [1]). Alle Beispiele für den angeblichen, an und für sich unwahrscheinlichen, Ersatz von -εσϝ- durch -η- (man erwartet allenfalls -ει-) lassen sich anders deuten. Schließlich versagt das Prinzip gegenüber δενδρήεντ-, das nicht auf *δενδρεσϝεντ- — so W. SCHULZE, l. c. — zurückgeführt werden kann, sondern irgendwie zu δένδρε[ϝ]ον gehören muß [2]). SCHWYZERS eigene Auffassung von *δενδρήεντ- als aus *δενδρεοεντ- > *δενδρεεντ- (mit Hyphärese) > δενδρηεντ- (mit metrischer Dehnung in Analogie zu αἰγλήεντ- usw.) setzt allerdings ein allzu kompliziertes Hintereinander von Umbildungen voraus. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein doch gewiß poetisches Wort durch Hyphärese erst eine metrisch unbrauchbare Gestalt erhält, die dann durch analogische Dehnung alsbald wieder beseitigt werden muß. Das Einfachste scheint mir, die für die Ausgänge auf -ωεντ- o. 59f. gegebene Erklärung, die sich eben dadurch noch besonders empfiehlt, daß sie für beide Kategorien: die -ωεντ- und die -ηεντ- (soweit es sich nicht um Ableitungen von Femininen auf -ā handelt), eine einhellige Auffassung zuläßt, anzuwenden: δενδρη[ϝ]εντ- < *δενδρεαϝεντ, d. h. das Suffix -ϝεντ- ist an den als Stamm aufgefaßten Nom. plur. des Neutrums getreten. Ebenso θυη[ϝ]εντ- < *θυεαϝεντ- (θυος n. bei Homer nur Plural), αἰπή[ϝ]εντ- (zu *αἶπος n.: αἰπεινός) < *αἰπεαϝεντ- usw. [3]). Also ist τελή[ϝ]εντ- gleichfalls aus *τελεαϝεντ- entstanden. Der Plural τέλεα — und damit schließen

---

[1] Griech. Gramm. I 527. Die o. c. 282 vertretene Auffassung ist damit stillschweigend widerrufen.

[2] E. SCHWYZER, KZ. LXIII 67, Anm. 1.

[3] Analogische Nachbildungen sind wohl die späteren ἀλθήεντ-, ἀχθήεντ-, κυδήεντ-, τευχήεντ- usw., die an und für sich nach dem gleichen Prinzip geschaffen sein könnten. Hom. κοτήεντ-, κυπαρισσήεντ-, πιδήεντ- (oder: πηδήεντ, SCHWYZER, KZ. LXIII 67) sind kaum sicher zu beurteilen. Sie beruhen wahrscheinlich auf fälschlich abstrahierten Proportionen: SCHWYZER, Gramm. I 527. Allenfalls ließe sich denken an Weiterbildungen zu ā-Kollektiven, die zu den o-Stämmen κοτο- usw. gehören könnten wie πλοκή zu πλόκος (MEILLET, Introduction[5] 245), γονή zu γόνος (SCHWYZER, Gramm. 460). WACKERNAGELS Versuch, Aind. Gramm. I 46 f. (auch von SCHWYZER, KZ. l. c., abgelehnt), käme ernstlich nur für κηώεντ- in Betracht.

sich die Enden der Kette meiner Überlegungen überraschend genau zusammen — kommt nun nur vor in der Bedeutung „[einzelne] Abteilungen (bei einem M a h l)“:

Λ 730 = Η 380 δόρπον ἔπειτ' ἑλόμεσθα κατὰ στρατὸν ἐν τελέεσσιν

Σ 298 νῦν μὲν δόρπον ἕλεσθε κατὰ στρατὸν ἐν τελέεσσιν.

τεληέσσας ἑκατόμβας bedeutet demnach: „in Abteilungen abgehaltene Opfermahlzeiten“.

Wie ein solches Opfermahl ausgesehen hat, können wir aus der Schilderung von Nestors Hekatombe im γ deutlich ersehen: An neun Sitzen, an denen je fünfhundert Gäste Platz genommen haben, werden je neun Stiere geschlachtet (γ 7 f. ἐννέα δ' ἕδραι ἔσαν, πεντηκόσιοι δ' ἐν ἑκάστῃ | εἵατο, καὶ προέχοντο ἑκάστοθι ἐννέα ταύρους). Das ist doch nichts anderes als eine in phantastische Größenverhältnisse projizierte *„δαὶς ἐν τελέεσσιν“.

Tatsächlich läßt sich zeigen, daß überall, wo bei Homer der Ausdruck τεληέσσας ἑκατόμβας begegnet, von Opfermahlzeiten mit größerer Teilnehmerzahl, die eine Unterteilung notwendig macht, die Rede sein muß oder kann.

In A 315 ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τεληέσσας ἑκατόμβας sind die λαοί Subjekt, d. h. das gesamte Griechenheer; ähnlich ist in B 306 mit ἔρδομεν die ganze Streitmacht, die gegen Troja aufbricht, in Θ 548 mit ἔρδον das gesamte trojanische Volk als Subjekt bezeichnet.

An den Hekatomben, die Menelaos am Aigyptos darbringt, nimmt die Besatzung seiner ganzen Flotte teil: δ 582 στῆσα ν έ α ς καὶ ἔρεξα τεληέσσας ἑκατόμβας (vgl. auch δ 352). ν 350, ρ 50; 59 muß gleichfalls von größeren Opferschmäusen die Rede sein, die natürlich keineswegs gleich in den Ausmaßen von Nestors Fest zu denken sind.

6. Der ursprüngliche Sinn von *ἑκατόμβϝᾱ „100 Rinder gewinnend“ war offenbar schon zu Homers Zeit verlorengegangen. Aber nicht, weil man — wie die bisherige Auffassung voraussetzen mußte — die Bedeutung von ἑκατομ- nicht mehr erkennen konnte, sondern weil sich der Sinn der Opfermahlzeit gegenüber früher weitgehend geändert hatte. So stand man vielmehr vor der Frage, was eine ἑκατόμβη eigentlich mit „100“ zu tun hatte: der Name war eine Tatsache geworden, mit der man sich irgendwie abzu-

finden hatte. Ganz sicher ist man schon in alter Zeit auf die Auskunft verfallen, anzunehmen, u r s p r ü n g l i c h seien eben 100, später weniger Tiere geopfert worden, und hat versucht, den scheinbaren Widerspruch zwischen Namen und Praxis dadurch zu mildern, daß man in den Gedichten, die die Begebenheiten einer vergangenen Zeit zum Gegenstand hatten, die Hekatomben als möglichst großartig darstellte, ohne doch zu wagen, mit deutlichen Worten von geradezu 100 Rindern zu reden.

Die Hekatomben bei Homer sind Bitt-, Dank- oder Sühnopfer. Die Vorstellung, daß die Gnade der Gottheit, die das ihr bereitete Opfer auslöst, Rinder, d. h. Wohlstand, bringt, liegt höchstens [1]) zugrunde im *γ*, wo Athenaia ausdrücklich von dem Ruhm (*κῦδος*), den der durch das Opfer geehrte Gott dem Nestor und seinen Söhnen verschaffen möge, und der lieblichen Gegengabe für die Opfermahlzeit (*γ* 58 f. *χαρίεσσαν ἀμοιβήν* | . . . *ἀγακλειτῆς ἑκατόμβης*) spricht.

Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum RV. Im RV. sind die — wie der griechische Ausdruck *ἑκατόμβη* nun erweist: uralten — Gedanken von einem Wohlstandsopfer nicht verkümmert, wie in Griechenland, sondern aufs üppigste entwickelt. Reichtum, der vor allem in Rinderherden besteht, und Ruhm, den der Reichtum verbürgt, stehen in der ersten Reihe der Gaben, die man sich von der Gnade der Gottheit erhofft, welche man beim Opfer bewirtet hat [2]). Belege dafür bietet fast jeder Hymnus des RV. — im wesentlichen mit Ausnahme der Āditya-Hymnen. In immer neuen Variationen bittet der Opfernde die Gottheit, beim Mahl zu erscheinen und Reichtum oder Ruhm, der in Rindern, Pferden, Mannen besteht, zu schenken. *śūśá* „Vieh gewinnend“ heißt der Hymnus [3]), *sváśva* „gute Rosse gewinnend“ der Rauschtrank (*máda*): VI 33, 1. Es ist

---

[1] Man erinnere sich aber der gewiß alten Formel, die die Götter als *δωτῆρες ἑάων* „Geber von Gütern“ kennzeichnet (*ϑ* 325, vgl. auch *ϑ* 335, *Ω* 528, Theog. 46): Meillet, Linguistique historique et linguistique générale [2] 329.

[2] Vgl. z. B. Oldenberg, Religion des Veda [3] 314.

[3] Verf., KZ. LXIX 172.

ein wahrer *embarras de richesse*, dem gegenüber ich mir nur helfen kann, indem ich zwei, im Grunde beliebig gewählte, Belege herausgreife:

IV 49, 3 *ā́ na indrābṛhaspatī gṛhám índraś ca gacchatam / somapā́ sómapītaye*

4 *asmé indrābṛhaspatī rayíṃ dhattaṃ śatagvínam / áśvāvantaṃ sahasríṇam*

„Kommt, Indra und Bṛhaspati, zu unserem Hause, als Somatrinker zum Somatrinken!

Schafft bei uns, Indra und Bṛhaspati, Reichtum, der in 100 Rindern, in Pferden, in Tausenden besteht.“

VIII 5, 14 *asyá pibatam aśvinā yuváṃ mádasya cā́ruṇaḥ* . . .

15 *asmé ā́ vahataṃ rayíṃ śatávantaṃ sahasríṇam / purukṣúṃ viśvádhāyasam*

„Trinkt ihr beide, ihr Aśvin, von diesem lieben Rauschtrank . . .

„Fahrt Reichtum herbei zu uns, der in 100, in 1000 [Rindern] besteht, der aus viel Vieh besteht, der Labung (Milch) für alle bringt!“

Ein barer Zufall ist es, daß das Opfer nirgends geradezu **śatágva* „100 Rinder gewinnend“ genannt wird — oder vielmehr: es läßt sich nur so erklären, daß die Dichter beflissen waren, den alten abgegriffenen Ausdruck durch neu geschaffene, ihn steigernde Wendungen zu ersetzen.

Auch im Jungavesta, dessen Anliegen im allgemeinen anderer Art sind: vor allem Vernichtung der Dämonen (*daēva*) und der Ungläubigen, ist doch gelegentlich von Gewinnung von Reichtum, vor allem von Herden, durch Verehrung einer Gottheit die Rede. Vgl. z. B. Yt. V 98; 130, X 33; 65, insbesondere etwa Yt. XVIII 5 *hazaŋrəm aspā̊ baraiti*[1]) *hazaŋrəm vąϑwā̊ baraiti*[1]) *uta āsnąmcit̰ frazaintīm* „Tausend Stuten bringt sie, tausend Herden bringt sie (die *Ṛti*) und edle Nachkommenschaft“.

Zarathustra selbst ist wesentlich bescheidener. Yasna 44, 18 b ff. fragt er: *kaϑā ašā tat̰ miždəm hanāni / dasā aspā̊ aršnavaitīš uštrəm*

---

[1] Lommels Konjektur (Die Yäsht's . . . 168, Anm. 1) für *bavaiti*, die mir evident scheint.

cā / hyaṯ mōi mazdā apivaiti . . . „Werde ich durch die Wahrheit (= mein Gebet, das seine Kraft durch die Wahrheit hat, die es enthält)[1]) diesen Lohn, der mir, o Weiser, [durch dich] kund getan (offenbart) wurde, gewinnen: 10 Stuten mit Hengst und ein Kamel . . .?“ Der Wert der genannten Tiere wird ungefähr dem von 100 Rindern entsprechen, also der altererbten, solennen Zahl für den von der Gottheit erwarteten Lohn eines Schlachtopfers, das Zarathustra durch ein Gebet ersetzt. Vgl. Yt. V 21 usw., wo 100 Hengste, 1000 Kühe und 10 000 Schafe nebeneinander genannt sind:

---

[1] Ich interpretiere *aša* in Analogie zu LÜDERS' Auffassung von der Wirkung des *ṛta* im Veda: Varuṇa I 19 ff. — Wie der folgende Vers zeigt, erwartet Zarathustra, daß der Fromme — gewissermaßen im Auftrag der Gottheit — ihm den Lohn, den er, der Prophet, von Ahura Mazdā durch die Wahrheit „gewonnen“ hat, seinerseits — soweit es in seinen Kräften steht — als Geschenk aushändigt. Anders z. B. LOMMEL, NGGW. 1934, 85; 94 ff. Ich rechtfertige meine Auffassung kurz durch eine Übersetzung von Yasna 44, 18 u. 19:

„Dies frage ich dich, sag es mir richtig, o Herr: Werde ich durch die Wahrheit diesen Lohn, der mir, o Weiser, [durch dich] kundgetan wurde: 10 Stuten mit Hengst und ein Kamel, [und] Gesundheit und Leben, so gewinnen, wie es deinem Gebewillen entspricht?

„Dies frage ich dich, sag es mir richtig, o Herr: Wer diesen Lohn dem, der ihn [durch sein wahres Gebet] gewinnt, nicht gibt und welcher Mann ihn ihm mit richtigem (gültigem) Wort gibt, welche Strafe soll ihm jetzt (eigentlich: „im ersten Leben“) dafür sein [beziehungsweise: welche Belohnung]? [So frage ich,] indem ich jene [Strafe und Belohnung] kenne, die ihm (dem einen wie dem andern) die letzte (im Jenseits) sein wird.“

Ich lehne es also ab, *han* mit „verdienen“, *api + vat* mit „versprechen“ zu übertragen, und glaube, daß *mīžda* hier — nicht „eine Bezahlung, auf die Zarathustra (für eine bestimmte Leistung) Anspruch hat“, sondern — wie häufig im Avesta — den Lohn der Gottheit für frommes Tun meint. Zur Nebeneinanderordnung von Vieh und Leben als Gottesgaben vgl. Verf., KZ. LXIX 176 f. Zu meiner Übersetzung von *ərəžuxδa* durch „mit gültigem Wort“ erinnere ich an die von LÜDERS, Phil. Ind. 443 ff., nachgewiesene Rolle der „Lüge bei der Schenkung“ in Indien. Vgl. auch Varuṇa I 32. Es handelt sich nach meinem Urteil auch in diesen Versen nicht „um eine einzelne Angelegenheit des praktischen Lebens“ (LOMMEL, o. c. 94), vielmehr, wie in den übrigen, durch die gleiche feierliche Formel eingeleiteten der gleichen Gāthā, um eine große grundsätzliche Frage: Gibt es schon in diesem Leben Lohn und Strafe für frommes und gottloses Handeln?

offenbar steht der Wert der einzelnen Einheiten im Verhältnis von 1 : 10 : 100.

„Die Hellenen wußten für sich und ihre Kinder die Götter um Besseres und Wertvolleres zu bitten, als um langes Leben . . . Ganz anders der Inder schon in der frühesten Epoche des Veda . . .“ Diese Worte W. SCHULZES [1]) lassen sich wohl auch auf den Reichtum als Inhalt der Opferbitte bei Griechen und Indern anwenden. Wir dürfen gewiß nicht vergessen, daß es sich bei der Weltanschauung des RV. und des Homer um die einer wohlhabenden Herrenschicht handelt, der die Kümmernisse, Sorgen und Ängste des Menschen im Kampf ums nackte Dasein fern lagen. Unverkennbar sind es auch die Bedürfnisse einer solchen Oberschicht, die die Erwartung eines so reichen Gottesgeschenkes, wie es 100 Rinder sind, in uralter Vorzeit sprachlich gestaltet haben [2]). Aber bereits in vorgriechischer Zeit hatte sich hellenisches Wesen so weit gebildet, daß man bei der Alleinbewertung materiellen Glücks [3]) nicht stehen blieb und damit die Grundlagen einer Kultur schuf, deren morgenschöne Blüte wir in den homerischen Gedichten noch heute bewundern und genießen.

---

[1] Kl. Schriften 147.

[2] Vom idg. Wortschatz im allgemeinen urteilt MEILLET, Introduction[5] 342: „Dans une certaine mesure, c'est seulement le vocabulaire de l'aristocratie qui s'est conservé et l'on a presque rien des mots populaires.“

[3] Man denke etwa an den Segenswunsch, den Odysseus der Nausikaa ausspricht: ζ 180 ff. *σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς | ἄνδρα τε καὶ οἶκον καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν | ἐσθλήν* usw. Das ist so griechisch, wie es unindisch, jedenfalls unvedisch ist.

Index beiläufig besprochener Wörter[1])

Altindisch

Griechisch

Lateinisch

[1]) Im Inhaltsverzeichnis bereits genannte sind nicht aufgeführt.